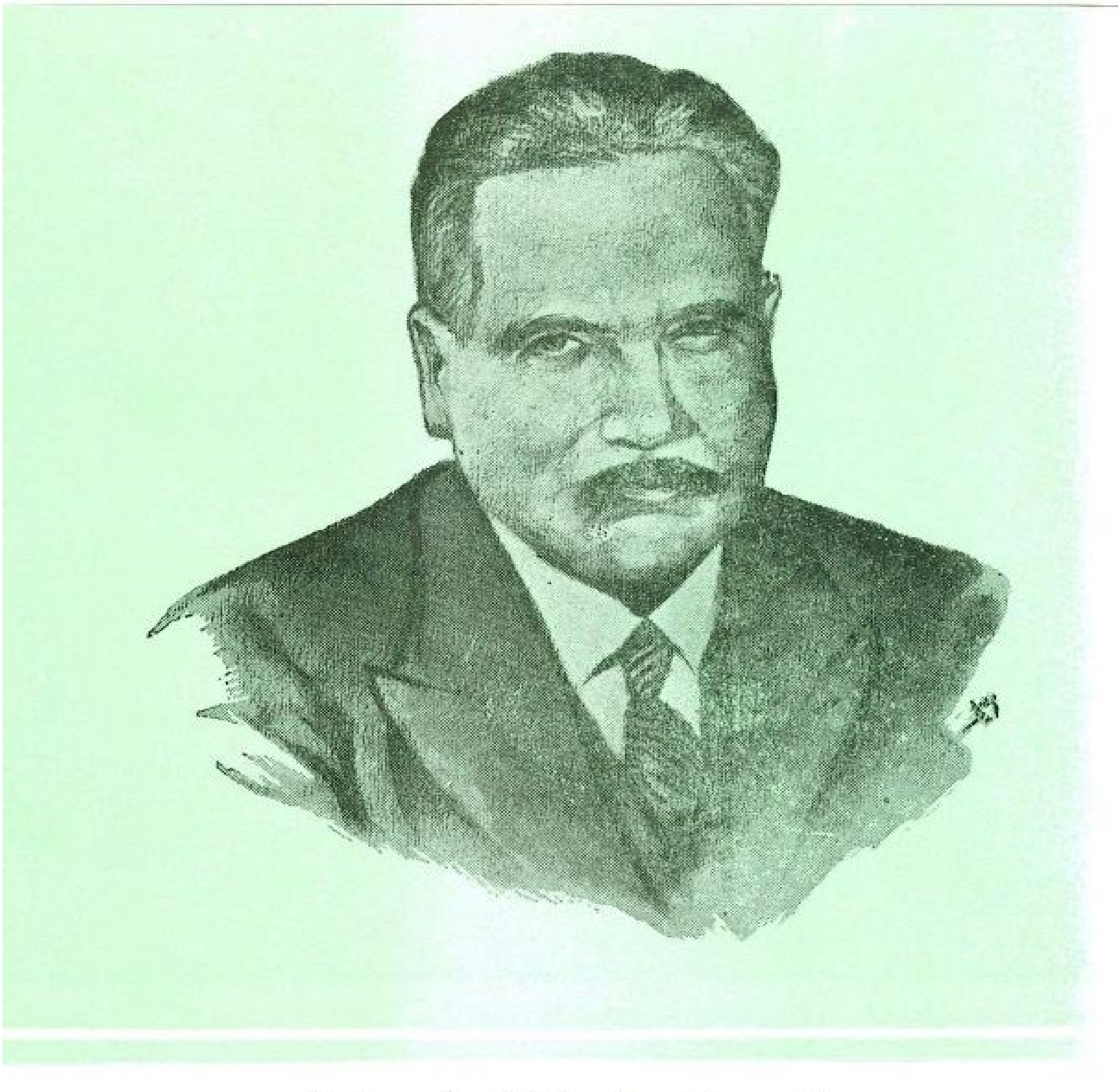


روضة الأسرار

لمحمد إقبال

درسه دراسة مقارنة وقدم له
وشرحه وترجمه شعراً عن الفارسية
دكتور حسين مجيب المصري

روضة الأسرار

لمحمد إقبال

درسه دراسة مقارنة وقدم له
وشرحه وترجمه شعراً عن الفارسية
دكتور حسين مجيب المصري

١٩٧٧

مكتبة الأنجلو المصرية

مقدمة

هذا الكتاب فى الأصل، جزء هو أشبه شىء بالفصل، ترتيبه قبل الأخير فى كتاب لإقبال عنوانه زبور العجم .

وليس من التزيد وتجاوز الحد قولنا إنه على لطافة حجمه يستغرق جمهرة أفكار إقبال فى عموم وشمول ، ويكشف النقاب عن وجه الحقائق التى أومأ إليها ، ويوضح على نحو دقيق عميق قيما ومثلا كان حاثا عليها موجبا للأخذ بها، كما يجرى عليه صفاته ويميزه بسماته مفكرا يغوص على الجوهر منصرفا عن المظهر ، فى دعوة بلغت من الجرأة مداها ، يتمسك صاحبها فيها التمسك الشديد العنيد بمذهبه الجديد ، ضاربا صفحا عن معروف القوم ومألوفهم فى العصور الخوالى ، وإن كان فى نظرهم مقدسا من تراثهم.

ولقد أخرج كتابه عام ١٩٢٩ مساجلا به كتابا لصوفى من أهل القرن السابع وأوائل الثامن هو محمود الشبستري ، عنوانه (گلشن راز) بمعنى روضة السر . ذكره صاحب كشف الظنون قائلا إن فيه أسئلة وأجوبة على اصطلاح التصوف[1] .

وما تحصل لدينا فى سيرة الشبسترى إلا النزر اليسير، ومجمله أنه كان من جلة الفضلاء والمشايخ فى زمانه ، وعلى أيام الجايتو وأبى سعيد ، رجع إليه الخواص

---

(١) حاجى خليفه : كشف الظنون . ص ١٥٠٥ المجلد الثانى (استانبول ١٩٤٣) .

والعوام فيما حزبهم من أمور عامهم ، ومدينة تبريز له دار مقام[1] وقد جمع بين العلوم العقلية والنقلية[2] كما جاء فى بعض المصادر أنه مات وله من العمر ثلاث وثلاثون سنة فى شبستر على ثمانية فراسخ من تبريز ، فهو شبستري المولد والمدفن ، وكان موته سنة عشرين وسبعمائة بعد الهجرة .

وإزاء شح المصادر فى إمدادنا بما نتبلغ به فى تبين ملامح شخصيته العلمية ، نفسح المجال له متحدثا عن مضطربه الواسع فى الأرض ذات الطول والعرض طلبا للعلم ، وهو إنما يجرى على عادة من يطلبون العلم ويشتغلون به من أهل زمانه . قال فى أحد كتبه :

(مدة من عمرى المديد ، قضيتها أدرس التوحيد ، وإلى مصر والشام والحجاز كانت لى أسفار ، وفى السعى يا صاح كنت أصل الليل بالنهار ، عاما وشهرا ودهرا تجولت ، وكم قرية ومدينة وافيت . تارة كنت أتخذ مصباحى من القمر الوهاج ، وأخرى كنت أطعم دخان السراج ! علماء ومشايخ هذا الفن ، يا طالما فى كل ناحية رأتهم العين . جمعت وفيرا من الكلام الغريب . وأخرجت من المصنفات كل عجيب ، الفتوحات وفصوص الحكم قرأت ، وكثيرا أو قليلا منهما ما تركت)[3] .

---

(١) رضا قليخان : مجمع الفصحاء . ص ٣٠ ج ٢ (تهران ١٣٠٦)

(٢) رضا قليخان : رياض العارفين . ص ٢٣١ (تهران ١٣١٦)

(٣) مدتى من ز عمر خويش مديد صرف كردم بدانش توحيد
درسفرها چو مصر وشام وحجاز كردم ايدوست روز وشب تك وتاز
سال ومه همچو دهر ميگشتم ديه وديه شهر وشهر مى گشتم
گاهى از مه چراغ ميكردم گاه دود چراغ مى خوردم
علما ومشايخ اين فن بسكه ديدم به هر نواحى من
جمع كردم بسى كلام غريب كردم آنكه مصنفات عجيب
از فتوحات واز فصوص حكم هيچ نگذاشتم ز بيش وزكم

أما ماحداه على تأليف كتابه ، فرجاء بسط إليه وسؤل اريدت إصابته منه . وبيان ذلك أنه فى شهر شوال من عام ٧١٧ هجرية ، أرسل إليه عظيم من أهل خراسان يسمى حسين بن الحسن الحسينى سبعة عشر سؤالا منظوما طالبا إليه أن يجيب عليها ، فأجاب على كل بيت ببيت مرتجلا ، فما كد فى ذلك طبعا ، بل قال ما قال من عفو الساعة ، ثم ردها إلى من بعث بها ، وقد تسمت بازهار گلشن ، بمعنى أزهار الروضة .

ولكن، وجد من نظر فى كلام الشيخ لبسا وإبهاما فما اهتدى لوجهه ، فأرسل إليه يستوضحه ويتفسره عنه .

فأقبل على نظم گلشن راز بمعنى روضة السر فى ثمانية وخمسين بيتا وتسعمائة ، وقيل إنه أتم نظم الكتاب برمته فى ساعات معدودات[1] .

ولم يكن الشبستري من صاغة القريض فى كثير ولا قليل ، فما عالج النظم من قبل إلا فى الندرة ، وإنما نظم كتابه هذا نزولا على رغبة من رغب إليه أن ينظمه . ومع ذلك فشعره سلس واضح المنهج ليس فيه تعمل ، ومعناه فى ظاهر لفظه . وقلما وقعنا فى تاريخ الأدب الفارسى على شعر نظم فى غرض عامى يمتاز بتلك الصفات .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه تعمد الخطأ فى القوافى ليدفع عن نفسه أنه فى عداد الشعراء . وكان منه هذا فى مواضع ثلاثة . وضرب مثلا قوله (عمر وشعر)[2] .

وفى نظرى أن هذا ليس شيئا ، لأنه من عيوب القافية المعروفة فى علم

---

(١) رو شندل : مقدمهٔ گلشن راز . ص ٤١ ، ٤٢ (تهران ١٣٤٧)

(٢) سميعى : مقدمهٔ مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز . ص ٧٩ (طهران ١٣٣٧) .

العروض بالسناد وليس عيبا يشين . ولدينا مثال له فى قصيدة (أبو الهول) لأمير الشعراء أحمد شوقى وهو من هو فى علو قدره ، فما انحط بذلك عن هذا القدر .

وأيا ما كان ، فليس هذا الحكم دفاعا عن الشبستري . بل إنه تصحيح لرأى فيه ، فالحكم فى هذا الشأن ليس له ولا عليه .

ويؤيد رأينا فى هذا الشأن مؤكدا أن الشبستري لم ير فى قول الشعر عيبا ينبغى التجافى عنه ، من قال إنه كان شديد الإعجاب بشاعرية فريد الدين العطار ، وذكر أن شعر الشبستري ليس بين بين ، فمن الدليل على علو كعبه أنه أدى ما غمض من المعانى الصوفية بأشعار جياد[1] .

ومن تتمة القول فى تمثل شخصيته العلمية أن نذكر مصنفاته .

فله رسالة منظومة بعنوان كنز الحقائق ، ومن الدارسين من يساورهم الشك فى نسبتها إليه . وأزهار گلشن بمعنى أزهار الروضة ، وهى المنظومة التى سلفت الإشارة إليها ، وعرفنا أنهـا الأجوبة المجملة على ما طرح من أسئلة ، وتعد الأساس الذى أرسى عليه الشيخ منظومة (گلشن راز) . بمعنى روضة السر .

كما ترجم إلى الفارسية عن العربية منهاج العابدين للغزالى .

وله رسالة منثورة بالفارسية عنوانها (جام جهان نما) بمعنى الكأس التى تظهر الدنيا . وهى كأس قيل إن الملك جمشيد من ملوك الأساطير عند الفرس ، أمر أن ترسم له فى قاعها أقاليم العالم ، فإذا شربها ثم نظر فى قاعها رأى العالم كله . ومن معتاد الصوفية أن يطلقوا اسم تلك الكأس على قلب العارف .

وعلى ذكر تلك الكأس ، نورد أبياتا فيها للشبستري ، وهذه تطلعنا على ماثية تلك الكأس الأسطورية من ناحية ، كما تعد مثالا من شعر شاعرنا من

---

(١) شفق : تاريخ ادبيات ايران ، ص ٢٨٠ (طهران ١٣٢١) .

ناحية أخرى ، ونحن نتاقفه لأننا لا نجد مثالا سواء فى مظنة أخرى بين يدينا . وإنا واجدون من خصائصه ما اشعره فى منظومته الصوفيـــة ذات المنزلة المرموقة . وقد أورد تلك الأبيات الباحث الإيرانى محمد معين ، دون أن يوضح غرض الشاعر منها على التحديد ، وقال إنها فى مخطوطة خاصة به من رسالة كنز الحقائق (١) .

(تملك من يسمى جم على قومه زمانا ، وكانت له كأس تظهر العالم عيانا . وقد أحسن الصناع صنعها ، فرأى كل ماشاء رؤيته منها . وما من شىء فى الدنيا حسن أو ساء ، إلا بدا فيها لها من صفاء . وغشاها الصدأ مرة . فأخذت نفسه الحسرة . وأمر من تمهروا فى الصناعة ، فأعادوا بحذقهم إليها النصاعة . ولما انجلى الصدأ عن تلك الكأس التى تبهج القلب ، شاهد الملك كل شىء فى كل صوب) (٢) .

---

(١) د . محمد معين : مزديسنا وتأثيرات آن در ادبيات پارسى ، ص ٥٣٤ (تهران ١٣٢٦ ش)

(٢) يكى جم نام وقتى پادشا بود　　كه جامى داشت كان گيتى نما بود
بصنعت كرده بودندش چنان راست
كه پيدا ميشد ازوى هرچه ميخواست
هران نيك وبدى كاندر جهان بود
دران جام از صفاى آن نهان بود
چو وقتى تيره جام از زنگ گشتى
شه گيتى ازان دلتنگ گشتى
بفرمودى كه دانايان اين فن　　بكردندى بعلمش باز روشن
چو روشن گشتى آن جام دلفزاى
بديدى هرچه بودى درهمه جاى

وله رسالة منثورة فارسية بعنوان عربى هوحق اليقين فى معرفة رب العالمين، جاء فى ديباجتها ما ترجمته: يا من أنت أظهر من كل ظاهر ، و يامن أنت أوضح من كل واضح ، إن ظهورك متفق مع الخفاء ، أما خفاؤك فكأنه الظهور فى الجلاء .

كما أن له رسالة بالعربية تسمى رسالة الأحدية . ومنظومة فارسية عنوانها (سعادت نامه) بمعنى كتاب السعادة .

وهى مؤلفة من ثمانية أبواب ، كل باب منقسم إلى ثلاثة فصول ، وكل فصل له أربعة أصول .

ومجموع أبياتها ثلاثة آلاف بيت .

وهذه أبيات منها نستعين بها على التعرف لمذهبه :

(ان حمد الله عز وجل ، منذ البداية على العبد واجب أمثل . وهب للجسم قوة وللروح فكرة ، وهاتان نعمتان لصاحب الإيمان . وكان من لطفه الإلهى بنا ، أن منح مذهب أهل البيت لنا . إنه مذهب طهور خلو من التخليط ، بعيد عن الإفراط ما به تفريط) [1].

وله (شاهد نامه) أى كتاب الشاهد ، وشرح وتفسير أسماء الله تعالى . قيل ان قائلا قال للشيخ إنه بين ما لأسماء الله الحسنى جميعا من خواص ماعدا اسمين له وهما الملك والكبير ، فرد عليه بقوله إنه لم يرد إطلاع العوام على ذلك ، وإلا لكان أطلع الخواص . وقال إن من داوم على ذكر الاسم أو

---

(١) حمد وفضل خداى عز وجل — هست بر بنده واجب اراول
قوت جسم وفكرت جان داد — وان دو نعمت به آنكه ايمان داد
داد آنكه ز لطف ربانى — مذهب أهل بيت ارزانى
مذهب پاك وخالى از تخليط — دور از افراط وخالى از تفريط

الملك بالشروط المعلومة ، بلغ مرتبة السلطنة ، ومن الناس من يطلبها فى عالم المعنى ، ومنهم من يريدها فى عالم الصورة[1] .

أما (گلشن راز) أو روضة السر الذى عليه مدار كلامنا وهو مناط اهتمامنا ، فحسبنا فى بيان أهميته واستفاضة شهرته وفرط الاعتزاز به وشدة الرغبة فى استيعاب ما حواه ، وقولنا إن له ثلاثة وعشرين شرحا ، وهذا ما لا يتفق لكل كتاب ، ولا يستدل منه إلا على حقيقة لا ريب فيها .

فشرحه من يسمى امين الدين التبريزى وهو من مريدى الشيخ ، وذلك بإضافة كلمات بعد كل مصراع فيه تفسيرا له ، فظهر هذا الشرح فى صورة ما يعرف فى الشعر الفارسى بالمستزاد . وتعريف المستزاد أنه منظومة تزاد بضع جمل او ألفاظ على كل شطر فيها شرط أن تكون فى الوزن والروى كالشطر الذى سبقها . كما شرحه نظما من يقال له شمس الدين ، وشاه نعمت الله عام ٨٢٧ هجرية وصائن الدين اصفهانى واحمد بن موسى . وله شرح منثور لشجاع كمال كرباسى . وهذه أبيات له فى فاتحته :

(إن صاحب الروضة ولى ، روضته توحيد واسرار الله العلى . روضة لأهل الوحدة سر ، فيها من الدقائق مالا يدخل تحت حصر . معناها لا يحد وشرحها ليس يحصر ، لنطقها ولفظها ينطاق اللسان بالجوهر)[2] .

ثم نذكر كتابا بعنوان مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز وهو بالفارسية من تأليف اللاهيجى ، وقد ألفه عام ٨٧٧ هجرية .

---

(١) روشندل : مقدمه گلشن راز . ص ٤٥ (تهران ١٣٤٧)

(٢) صاحب گلشن كه مرد اولياست گلشنش توحيد واسرار خداست

گلشنى كز راز اهل وحدت است

نكته ها اندر درونش كثرت است

معنيش بيحد وشرحش بيكران نطق والفاظش گهربار زبان

وهذا الشرح يفضل غيره من الشروح فى كثير ، من ذلك أنه شرح الشبستری بكيفية ترغب فى مذهبه وتهدى إليه . فكأنه توكيد له وتأييد ، فكمل الكتاب من نقص ووضح من غموض وذكر من نسيان . وتلك هى الغـــاية المرجوة التى يسعى شراح الكتب إلى بلوغها .

كما يختلف هذا الشارح عن غيره فى قدرته على الإفهام وكشف الإبهـام ، وهذا من الدلالة على تمكنه من مادته .

ويا طالما زخرت متون التصوف وشروحه بما عميت مسالكه وغامت آفاقه ، وفسر فيه الغامض بما هو أشد منه غموضا وإبهاما ، ووقف المطالع منه موقف المتسائل الذى لم يخرج بحاصل .

وتأتى لهذا الشارح أن يجلى كلام الشبستری فى سهولة ويسر مستعينا بحشد زاخر من الشواهد ، منتقلا من العام إلى الخاص فى كثير من المواضع ليقيس مجهولا على معلوم . وأشهد لقد أفدت كثيرا من هذا الشرح واتخذته معينا لى على فهم الشبستری حتى تهيأ لى عقد الموازنة بينه وبين إقبال[1] .

ومما ينهض دليلا على أهمية هذا الشرح ، أنه ترجم إلى التركية عام ١٠٤٥ هجرية ومترجمه جمال الدين حلوى .

ونرى من الخير ألا نطيل فى سرد أسماء تلك الشروح المقالة خشية الملالة ، ويكفى من القلادة ما أحاط بالعنق .

وبعد أن عرفنا فرط اهتمام القوم بالشبستری وكتابه فى الشرق ، نرى أن نستكمل معرفتنا بالتقصى عنه عند علماء أوربا ، وبذلك نتمثل الرجـل فى صورته الحقة بين العصور الخوالى والتوالى والشرق والغرب .

---

(١) اقدم الشكر خالصا موفوراً للدكتور إبراهيم شتا مدرس الأدب الفـارسى بجامعة القاهرة . فقد دلنى على هذا الكتاب وأعارنى إياه . جزاه الله عن العلم والمروءة خيرا .

ففي سنة ١٧٠٠ ميلادية ، وقف بعض الرحالة الأوربيين على ما للكتاب الشبستري من قيمة علمية ، فوجد الكتاب سبيله إلى أوربا ، وفي القرن التالي جعله المستشرق الألماني تولوك عمدته فيما كتب عن التصوف .

وترجم قدراً منه إلى الألمانية في كتاب له بعنوان (مختارات من التصوف الشرقي) صدر عام ١٨٢٥ . كما نقله المستشرق النمسوي هامر إلى الشعر الألماني عام ١٨٣٨ [١] .

وقال براون في موضعين إن الشبستري ليس مكثرا بأية حال . ومما يطعن في دقة حكمه هذا من جانب ، ويقوم عذرا له من جانب آخر ، أنه لم يذكر من تآليف الشبستري سوى منظومته المشهورة ورسالتين ، فما عرف له إلا ثلاثة من عشرة .

ومن العلماء من قال إن تلك المنظومة لقيت الاهتمام والعناية بها في الشرق ، وأثارت الانتباه إليها إلى أبعد مدى في الغرب ، وهي وجيزة نسبيا تعرض مصطلحات الرمز الصوفي في تفسير جاف ممل واضح ، وما كان صاحبها شاعرا رفيع الطبقة ، كما أنه صاحب مؤلفات ينحو فيها نفس المنحى [٢] .

ونضيف إلى قوله قولنا إن كل ما تصدى له الشيخ لا يعد مصطلحا رمزيا ، بل إنه إيضاح لأحكام التصوف وحث على الأخذ بها ودعوة إلى التخلق بأخلاق المتصوفة . ولا نعرف من أدركته سآمة ونصبة من قراءة الشبستري غير هذا العالم . وانفراده بهذا من رأيه وذوقه لا يبخس الكتاب قيمته عند المهتمين المعتزين به من أبناء جلدته العلماء .

وفي عام ١٨٨٠ نشر وينفيلد نص المنظومة الفارسي مع ترجمة منثورة إلى

---

(1) Browne: A Literary History ot Persia pp. 146, 147.v .3 (Cambridge 1928).

(2) Rypka : Iranische Literaturgeschichte s246 (Leipzig 1959) .

الإنجليزية ، بيد أن هذا المترجم تردى فى الوهم . فقد ذكر أن صاحب تلك المنظومة كان فى مدينة تبريز حين وفدت عليها وفود من قبل البابا نيقولا الرابع والبابا بونيفاتشه الثالث عشر ، كما زارها الرحالة ماركو پولو إبان مقامه بها ، فتظنن وكان من أظانينه أن يكون الشبستري من التقى ببعض رهبان وفد البابا وتلقى عنه تعاليم المسيحية أو ضروب بعض ما كان يعرفه منها[1] .

وقد لف لف وينفيلد ، باوزانى وپاليارو . فقالا إن فى الكتاب مظاهر جلية لتأثره بالمسيحية[2] .

والظن الأغلب أن العالمين الإيطاليين تابعا وينفيلد على رأيه ، وهذا ما تخالطه الشبهة ولا يستقيم فى الفهم لأنه محمول على ما لا ينبغى حمله عليه . فللصوفية فى كلامهم رمز وإيماء وظاهر وباطن وقريب غير مقصود وبعيد هو المقصود . وأول ما يرد به هذا الحسبان قول اللاهيجى شارح الشبسترى ، إن المقصود بابن المسيحى هو الكامل صاحب الزمان ، أما صنمه فهو جمع الوحدة الذاتية ، وهذا الصنم ظاهر مشرق بنورها . وتلك الأصنام هى من كل زمان(٣) .

فمثل هذا التفسير يصرف الكلمة عن معناها القريب العام إلى معنى بعيد خاص .

وذلك ما يعرفه ويألفه كل من نظر فى الشعر عند الفرس والترك . وها هو ذا الشاعر الفارسى سنائى المتوفى عام ٥٢٥ هجرية يطوف بما يجرى هذا المجرى بمثل قوله :

(كم زنار تمنطقت به فى الروم ، كأن نسج الرهبان زنارى فى كل ليلة

---

(1) Arberry : Classical Persian Literature. pp. 331, 332 (London 1958)

(2) Pagliaro, Bausani : Storia della Letteratura Persiana p. 740 (Milano 1960)

(٣) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز . ص ٧٠٢ (تهران ١٣٣٧ خورشيدى)

يدوم) . وقوله (أيها الصنم ، والزنار لا تعبد ، فبغديرة لك كالزنار عالم ، كم زاهد وعابد على طرتك حلت ، وبه عن الصومعة إلى بيت الخمار مضيت)[١] .

فمثل هذا مأنوس فى الشعر الصوفى ، وما يشبهه بعض الشبه نصادفه فى شعر تركى قديم غير صوفى الغرض . فهذا خيالى بك من أهل القرن العاشر الهجرى، يشير إلى تلك الصور المقدسة فى الكنائس والأديرة ، ويذكر الألحان وهى تصدح أثناء الصلوات والخمر التى يتبرك المسيحيون بشربها فى كنيستهم :

(كلامى دائم الدوران ، على لسان كل محزون ولهان ، وكل كلمة أقول ، لعالم المحبة قصة تطول . وعلى ذكرى الأصنام والدمى فى دير الدنيا ، زفراتى وعبراتى ، للأرغن نغمات ، وخمر أرجوانية فى الكاسات)[٢] .

ولعل فى هذين المثالين المتباينين فى المغزى ما يؤكد أن ذكر المسيحية السمحاء وما يمت إليها بسبب ، كان مما ألفه أمثال الشبستري وغيره من شعراء المسلمين ، ويفند رأى من رجم بالغيب لحكم بما لا وجه له ولا برهان عليه .

---

(١) دوصد زنار دارم برميان بسته بروم اندر
همى بافند رهبانان مگر زنار من هرشب

. . .

زنار پرستى مكن أى بت كه جهانى
در سلسلهٔ زلف چو زنار كشيدى
بس زاهد وعابد كه برآن طرهٔ طرار
أز صومعه در خانهٔ خمار كشيدى

(٢) كلامم اهل دردك دايما ورد زبانيدر
محبت عالمينك هرسوزم برداستانيدر
صنملر يادنه ديرجهانده آهم واشكم
نواى ارغنو نيدر شراب ارغوانيدر

ولتلك المنظومة ترجمة أخرى إلى الشعر الإنجليزى نشرت عام ١٨٨٧ مع مختارات من رباعيات عمر الخيام . وهى ترجمة مجهول صاحبها . وقد جاء فى مقدمتها أنها انجزت عام ١٨٧٩ ، إلا أنها طرحت جانبا لظهور ترجمة وينفيلد المنشورة فى العام التالى ، ثم بدا لصاحبها فعقد عزمه على إتمام ذلك القسم منها الذى تعرض فيه فلسفة التصوف كما ذكر فى خاتمتها أنها ترجمت عن نسخة طبعت على الحجر فى مدينة بومباى عام ١٢٨٠ هجرية لأفاغان .

وقد أورد اربرى مثالا من هذه الترجمة ،وبالنظر فى أول بيت منها يترجح لدينا أن المترجم لم يأخذ نفسه بتوخى الدقة ، وما رأى بأسا فى تجاوز نطاق المعنى . فنقل قول الشبستري فى سؤاله عن قول الحجاج إلى الإنجليزية بقوله (.وأى معنى إذن لأنا إله الصدق ، مادامت كل ذرة تبسط لله ظلا)[1] .

والوجه أن تكون الترجمة : أتعرف ما تضمنه (أنا الحق) . أتحسبه هراء حين ينطق .

هذا هو كتاب الشبستري فى الشرق والغرب ، وتلك هى نفاسته العلمية التى وضعته بين الخافقين فى كفتى ميزان تتراجحان ، وبخاصة بعد ترجمة كتاب إقبال إلى الإنجليزية ، وهو الذى عارض فيه الشبستري . وبذلك انعقدت الصلة بين الشاعرين ، وتأكدت شهرة كل منهما بشهرة صاحبه فى الشرق والغرب على سواء .

ويبلغ بنا الكلام عن هذا الشيخ مداه بقولنا إنه اختار لمنظومته بحر الوافر ، وكذلك صنع إقبال . كما امنح لتلك المنظومة طابعا خاصاً يميزها بين صناعات الشعر عند الفرس والعرب وهو ما يعرف بالسؤال والجواب . يقول الرادوياني من أهل القرن السادس الهجرى وصاحب أول كتاب فارسى فى

---

(1) What meanth then Iam God of truth,
If every atom shadows forth the Lord ?

الصناعات الأدبية : من صناعات الشعر أن يضمن الشاعر كل بيت سؤالا وجوابا ، أو أن يجعل ذلك فى كل مصراع[١] .

ولعل أوضح مثال لهذا النمط الأدبى مرثية للشاعر الفارسى قاءانى المتوفى منذ أقل من قرن ونصف ، بكى بها الحسين رضى الله عنه ، وإن أكثر فيها من الأسئلة والأجوبة على نحو يبعث فى النفس الملل ويشوه من جمال البلاغة .

ومن شعراء الترك الذين تأثروا بالفرس تأثرا تجلى فى شعرهم ، أحمد داعى من أهل القرن التاسع الهجرى ، ومن أشهر غزلياته ، غزل يرد فيه السؤال والجواب[٢] .

وهو القائل (يا شمسا والبدر قوامك ، وجمال المشترى جمالك فى المنظر ، فأى منظر هذا المنظر الطالع ؟ وأى طالع إنه الطالع الآنور . الدنيا تضىء من حسنك . والزمان روضة ورد من شفتك ، فأية روضة تلك الروضة ؟ إنها روضة الجنة . وأية جنة ؟ إنها جنة الكوثر . من وجهك آية رحمة ومن روحك مظهر قدرة ، فأية قدرة هذه القدرة ، إنها قدرة الصانع ، وأى صانع ؟ إنه الصانع الأكبر . سيرة سليمان سيرتك ، وصورة الإسكندر صورتك ، فصورة من هذه الصورة ؟ إنها صورة يوسف ، ومن يوسف ؟ إنه يوسف الأشهر . الفلك غلبته ، وملك السعد نائبه . فأى ملك ملكك ؟ إنه ملك الدولة . وأية دولة ؟ إنها دولة قيصر . على بابك عبيد لا يحصون ، أذلهم عبد يقال له أحمد ، فمن أحمد ، إنه أحمد داعى ، ومن داعى ؟ إنه داعى خادمك)[٣] .

---

(١) الرادويانى : ترجمان البلاغة . ص ٩٧ (استانبول ١٩٤٩)

(٢) د . حسين مجيب المصرى : تاريخ الأدب التركى . ص ٩٧ (القاهرة ١٩٥١) .

(٣) ايا خورشيد مه پيكر جمالك مشترى منظر
نه منظر منظر طالع نه طالع طالع انور

ولكن شيخنا يورد سؤالا واحدا فى بيت من الشعر يجعله أشبه ما يكون بعنوان مبحث أو فصل ، ثم يأتى الجواب عليه أبياتا تتفاوت فى عددها فتتسع لها صفحتان أو صفحات .

هذا من صنيع الشاعر يشبه أن يكون تطويرا لذلك النمط الشعرى ، يمكن من تذوقه فى صفاء ونقاء من شوائب تكرير السؤال والجواب بحيث يتأذى به الحس الأدبى .

كما تميزت المنظومة بتلك الأبيات التى يوردها بعد الجواب تحت عنـــوان (تمثيل) وإن لم يلتزم ذلك بعد كل جواب ، لأنه لجأ إليه ضرورة ، حين وجب الإفصاح والإيضاح .

والتمثيل عند البلاغيين نوع من أنواع البيان ، وهو مخالف للتشبيه ، وتقع التفرقة من جهة أن الوجه الجامع إن كان منتزعا من عدة أمور فهو التمثيل ، وإن كان مأخوذا من أمر واحد فهو الاستعارة[1] .

والشيخ فى ذلك يشبه بعض الشبه كتابا من الفرس مثل سعدى الشيرازى من أهل القرن السابع ، كان معتاده بإيراد أخبار يستقيها من التواريخ ، أو سرد حكايات للحيوانات يجرى فيها الحكم على ألسنتها . ولكن الشيخ يتمسك بالواقع ولا يتجاوزه إلى الخيال ، ويريد لقارئه أن يتمثل كلامه تمثلا واقعيا لا وهميا . وهذا ما يفرق بينه وبين شاعر مطبوع يعجزه كف شاعريتـــه عن التدفق وعرض الواقع فى صورة الخيال وتفسير الحقيقة بالمجاز .

وهذا مجمل القول فى الشبستري والتعريف بكتابه ، وقد رأيت حتما من الحتم أن يكون القارىء على بينة مما يقرأ ملما بما لا يسعه أن يجهل عن أصل يتشعب عنه فرع ، وطرف يقاس عليه طرف آخر ، وجانب من جانبين تعقد الموازنة بينهما ، وبغير ذلك نكون قد قدمنا معلوما على مجهول ففسرنا الشىء بنفسه ، وحمنا وما وردنا .

---

(١) يحيى بن حمزة العلوى : الطراز ، ص ٣٤٤ ج ٣ (القاهرة ١٩١٤)

وقال ابن رشيق صاحب العمدة فى صناعة الشعر إن التمثيل هو المماثلة وذلك أن تمثل شيئا بشىء فيه إشارة ، ومعنى التمثيل اختصار قولك مثل كذا وكذا وكذا (١) .

أما إذا لابد من ذكر إقبال وكتابه ، فإنى واجد فى هذا المقام أن مجال القول يضيق ، وذلك من وجهين ، أولهما أنى بسطت القول تفصيلا عن إقبال فى مقدمة كتابين له ترجمتهما شعرا عن الفارسية وهما (فى السماء) و (هدية الحجاز) وفى كتاب (إقبال والعالم العربى) فالحديث المعاد مملول ، وأخشى ما أخشاه ألا أجد فى جعبتى من المزيد والجديد إلا قليلا .

والوجه الثانى ، أن هذا الكتاب الذى بين يدى القارىء ينطوى على ترجمة كاملة تذيله بما يستوجب تفسيرا ، كما أن فى التعليق على كل جواب غنية لى عن أن أذكر مقدما ماذكرته مؤخرا .

وحرى بالذكر ، أن تلخيصى لكلام الشبستري فى التعليقات ، إنما كان للموازنة بينه وبين كلام اقبال واستخلاص الحقائق التى أبان إقبال عنها وأخرج كتابه ليتحدى الشيخ بها .

ولكن مالا يعرف جله لا يترك كله ، فجمل القول فى سيرة محمد إقبال أن حياته امتدت بين عامى ١٨٧٣ و ١٩٣٨ وفى أول عهده بالتحصيل درس العلوم الإسلامية وأحاط بأصولها وفروعها حتى تصدر للتدريس فى إحدى الكليات بمدينة لاهور . واتصلت الأسباب بينه وبين شعراء الفارسية والاوردية ، فتأثر بهم وأصبح فى عدادهم ينظم فى التقليدى من أغراضهم .

والمثل قائم فى الشعر الفارسى والعربى لرد إقبال على الشبستري بما يساجله ويعارضه به . فهذان شاعران من شعراء الفارسية فى الهند من أهل القرن

---

(١) ابن رشيق : العمدة ، ص ١٨٧ ج ١ (القاهرة ١٩٢٥)

السادس الهجرى، وهما مسعود سعد سلمان وأبو الفرج الرونى، وقد ابتنى مسعود قصرا له ، ونظم أبو الفرج فى وصفه شعرا ، فانبرى مسعود للجواب عليه بأبيات من نفس البحر والقافية[١] .

وفى العصر الحديث عاصر أحمد شوقى ولى الدين يكن . ولشوقى قصيدة فى الجزء الأول من الشوقيات بعنوان الانقلاب العثمانى يتوجع ويتفجع فيها لسقوط عبد الحميد سلطان العثمانيين .

وكان ولى الدين يكن يخالفه فى الرأى ويناقضه ، وفى ديوانه قصيدة يرد بها عليه ، ناقما منه أن يبكى بالدمع الغزير على ظلوم غشوم طالما فطر القلوب وأجرى العيون .

وارتحل إقبال الى الغرب فى طلب العلم عام ١٩٠٥ ، وفى كامبردج ولندن وميونخ نهل من موارده ماشاء الله أن ينهل. كما تمرس بتجارب لم يتمرس بها من قبل ، وتفتح عقله وقلبه على آفاق من الانوار والدياجير ، تعلم منها التفرقة بين الخير والشر والنفع والضر ، مما أكسبه الدربة على الموازنة ، ونمى فيه القدرة على دقة التمييز .

وبعد أن كان تقليديا فى الأخذ بوحدة الوجود التى أخذ بها بعض المتصوفة ، انتقض على حكمه وانثنى عن رأيه . ولقد استبد به الجزع حين تذكر الاسلام والفرق بينه فى عصور ازدهاره ، وما آل إليه حاله فى عصره الحاضر ، ذلك العصر الذى انضوى فيه معظم المسلمين تحت سلطان المستعمرين، ورأى أن السبيل الاوحد للمسلمين إلى تغيير ما بهم هو إصلاحهم أفرادا فى جماعة متكاتفة متآلفة تسكن ملك الله فى الأرض .

---

(١) محمد على ناصح : ديوان ابو الفرج رونى . ص ١٧٤ (تهران ١٣٠٥)

وأعانه فى قيادة الفكر وريادته ، ضرب بسهم فى أفانين المعرفة إلى أبعد الغايات . فقد صدر له عام ١٩٠١ رسالة فى الاقتصاد باللغة الأوردية لم يسبقها إلى الظهور غيرها فى تلك اللغة ،وظهر له بعد وفاته « هدية الحجاز » وهو مجموعة من شعره فى الفارسية والأوردية .

ولعل خير ما يعرِّف بالمرموق من مكانته هو قول شاعر الهند طاغور عنه بعد وفاته إن موت إقبال أعقب فراغا فى الأدب ما أشبهه بجرح مثخن موهن لا اندمال له إلا بعد طول زمان . والهند مع المعلوم من ضآلة خطرها فى العالم ليعجزها أن تجد عوضا من مثل هذا الشاعر الذى قدره العالم أجمع تقديرا بلغ المدى[1] .

إنه شاعر الپاكستان القومى والرئيس الروحى لعشرات الملايين من المسلمين وهو رجل قانون فيلسوف كاتب ، ولا ريب أنه من قادة الفكر فى عصرنا هـذا ، وله النور الذى يزداد تألقا على مر الأيام . درس الفلسفة والأدب الإنجليزى فى الهند ، والأدب العربى فى إنجلترا ، وليس له من نظير فى عقد الصلة بين الشرق والغرب[2] .

وظهر فى قومه داعية حق ، كما كان هذا شأنه بين من جاءوا بعدهم . واطلع اطلاعا واسعا على الأدب الأوربى وفلسفة نيتشه وبرجسون وفلسفته مدينة فى كثير إلى فلسفتهما ، وشعره مذكرنا بشعر شلى. بيد أنه مسلم فى تفكيره وشعوره . إن الصيحة دوت من قبل بالعودة إلى القرآن الكريم . إلا أن الاستجابة إليها كانت فاترة ، ولكن إقبالا حركها بقوة من الفلسفة الأوربية الثورية. إن مذهب الهند الفلسفى الذى يرد كل موجود إلى مبادىء عقلية ،ووحدة الوجود الإسلامية هدما القدرة على العمل وفق الملاحظة وتفسير الظواهر وإقبال يعبر تعبيرا دقيقا عن العقل الإسلامى فى كماله[3] .

---

(1) Arberry. Javid Nama. pp.11,12 (London 1966)
(2) Meyerovitch • Le livre de L'Éternité. p.7 (Paris 1962).
(3) Nicholson The Secrets of the Self. pp.8-20 (London 1960).

وبعد ، فما أسع التخلص من هذا التمهيد إلا شريطة الإشارة إلى ماينبغى أن نكون منه على ذكر ، رغبة فى إحقاق الحق وطلبا لوجه الصواب . فالشبستري وإقبال شاعران على قدم المساواة فى الاعتبار ، وما ضرهما شيئا أن يكونا متقابلين وفى الرأى مختصمين . وإقبال لم يجاهد ولا عاند الصوفية أجمعين ، بل عارض منهم بعض المغالين . لقد جادل من جادل فى يسر ورفق ، بعد أن عرف المعروف وأنكر المنكر .

وما ظن بهم جميعا ظن السوء ، وسوف نرى فى فصل من فصول هذا الكتاب أنه فى بدايته الأولى سفه رأى الحلاج وفند كلامه تفنيدا ، ولما تفطن إلى جلية الأمر ، بجل الحلاج تمجيدا . واتخذ من قولته التى كفر بها واورد موارد التلف من أجلها شعارا هاديا للأفراد والشعوب . فإقبال لا يكابر فى الحق ولا يستكبر ، بل يتفكر ويتدبر إلى أن يقتنع بحجة فى يده ، وتسكن منه النفس إلى خاطرة يرتضيها . وتنحسم اللجاجة والجدال حول ما ضاق فيه المجال للجاجة والجدال . لقد انقسم المسلمون فرقا وأحزابا حتى كفر بعضهم بعضا واختلط عند بعضهم الأصيل بالدخيل ، ومن الأعاجم من أراد التضليل لحاجة فى نفس يعقوب . وكره إقبال الأضاليل والأباطيل ، وكان ضد المناكر والبدع والجاهليات والخرافيات .

ومن الخطأ الصراح مايدعيه ذلك المستشرق الروسى الذى يقول إن التصوف الإسلامى نشأ ليكون مضادا للدين الرسمى أى الإسلام ، وأصبح وسيلة سواد الناس إلى تعبيرهم عن سخطهم واعتراضهم على الديانة الرسمية والنظام الإقطاعى [1] .

فهذا مالا يقول به من له مسكة ، ولا يصح فى فهم من له رأى وعقل .

إن العصمة لله وحده ، وللإمام ابن الجوزى كتاب يذم فيه البدع والمبتدعين ويبين تلبيس إبليس فى العقائد والديانات وتعميته على العلماء والعباد والزهاد وسواه من

---

(1) Aliev : Djami. Str 6 (Moskva (1955) .

من الصوفية شطحهم ودعاويهم . فهو يشبه إقبالا فى الاعتراض على تلك الطائفة منهم التى ركبت الشطط ، وما كان لإقبال أن يأخذ بريئا بذنب مسىء . وهو على الإجمال يرفض من مذاهب بعضهم ما يتعارض مع الفهم الصحيح للدين الحنيف ويصرف عن سلوك السبيل القويم ويقعد بالمسلمين أفرادا وجماعات عن السير قدما ولهم الريادة والقيادة على رأس ركب الحضارة رافعين من نور القرآن مشعلا يخرج الناس من الظلمات إلى النور .

فليس مستغربا ولا مستبعدا أن يستعين فى التعبير كثيرا من عباراتهم ومصطلحاتهم ، متخذا من جلال الدين الرومى شيخ شيوخهم مرشدا ، على حين انبرى لهم بالرد الجازم الحاسم ، وذلك ما أحاله من شاعر إلى داعية . هذا ، وقد يكون فى التطبيقات والموازنات ما يلوح تداخلا واستطرادا وبلوغا بالكلام ما لم يكن له أن يبلغه من حدود . وحقيقة الأمر أن تلك فكرتى وتجربتى ، فأنا من أردت زيادات فى الأدلة لكسر الشبهات ، بعد أن رعيت حق القارىء غير المتخصص فيما كتبت ، فما كان لى من محيص عن بسط الكلام تفصيلا فيما يمكن قوله إجمالا ، وآثرت أن اوضح للكثرة ما وضح عند القلة . كما أن الدراسات الإسلامية المقارنة متداخلة متكاملة فى أصول متعددة وفروع متشعبة . وكان لزاما أن اعرف أو الخص الكتاب الذى أوقع اقبال الاعتراض عليه مع تفسير كل دقيقة من دقائقه ، قبل عقد الموازنة التى يستبين بها غرض الشاعرين . ولعل رغبتى الخفية أو الجلية فى التنبيه إلى أهمية الدراسات الإسلامية المقارنة ، كان مانعا لى من الاجتزاء بالإشارة عن العبارة ، دافعا بى إلى تلمس كل ما يتأتى فيه عقد الموازنة ، لأكون فى مرضاة من نفسى التى تنازعنى إلى دراسة مثلها ومثلها ، وقد حملنى جناح من خيال كالطائر الغريب تهفو به النسمات من بستان إلى بستان ، وقد أسكرته أنفاس الورود ، فما درى أن النور يعقبه الظلام وليس لأيام الربيع دوام !

دكتور حسين مجيب المصرى

القاهرة فى الشتاء من عام ١٩٧٦

لك عين ، نظرا فيها خافت

لك نفس ، ولها دنيا خافت

نام هذا الشرق لا يرعاه نجم

بنشيد العيش لحرا قد خافت[1]

* * *

(١) رعى النجم راقبه وانتظره . وفى الأصل أن الشرق نام مستترا عن النجم .



تمهيد

خبا فى الشرق ذبالك اللهيب　　　فأين الروح بل أين الوجيب[1]

وأضحى صورة ترنو إليها　　　وما للعيش من ذوق لديها[2]

يجافى قلبه طيف الأمانى　　　ويسكت نايه رجع الأغانى[3]

عن المقصود من قولى أبنت　　　على سفر لمحمود أجبت

توالت بعد ذا الشيخ العهود　　　وما للنار فى روح وقود[4]

أنا كفن ونرقد فى ثرانا　　　قيام البعث يوما ما عنانا[5]

وفى تبريز عين للحكيم　　　رأت آثار جنكيز الظلوم[6]

ولكنى ثورة أخرى وجدت　　　وشمس غير هذى ما شهدت

---

(١) خبت النار : انطفأت . الوجيب : خفقان القلب

(٢) يرنو : ينظر فى سكون ودوام . الذوق : نور يلقيه الله فى قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل .

(٣) يجافى : ضد يواصل ويؤانس . الرجع : الصدى

(٤) أبان : أفصح وبين . والسفر : الكتاب . والإشارة إلى كتاب گلشن راز لمحمود الشبستري الذى نظم الشاعر منظومته تلك فى الرد عليه .

وقدت النار وقودا : اشتعلت

(٥) الإشارة فى قيام البعث الى تحرك الهمم إلى العمل على مافيه صلاح الدنيا والآخرة . عنانا : أهمنا

(٦) تبريز مدينة فى شمال إيران ينسب إليها الشبستري . وإقبال يذكر ماماج به عهد المغول من جسام الخطوب وقد عاصر الشبستري هولاكو فذكر جنكيز على سبيل المجاز

رفعت أنا عن المعنى النقابا ... جعلت الشمس ما كان الترابا

ألست ترى بلا كأس خمارى ... وليس لشاعر غيرى شعارى[1]

وكل الخير فيمن قال تعدم ... بأنى شاعر ياصاح فافهم[2]

فما أشتاق دارا للحبيب ... ومافى القلب من وجد مذيب

ترابى ليس من هذا الممر ... وفيه القلب لا يشقى بأمر

لقد صافيت جبريل الأمينا ... عدوا لا أشاهد لى مبينا[3]

بفقرى كان لى مال الكليم ... وجاه الملك فى سمل العديم[4]

وما الصحراء تحوينى ترابا ... ولا الدأماء تطوينى عبابا[1]

زجاجى منه ترتعد الصخور ... وأفكارى بلا شط بحور

هى الأقدار تكمن خلف سترى ... قيامات أقمت بمحض أمرى

---

(١) الخمار : صداع السكر . يقول إن مذهبه مخالف لمذهب غيره من الشعراء

(٢) عدم الشىء : لم يجده . ياصاح : يا صاحبى ، حذف آخره للترخيم . وكأنما إقبال يكره أن يعد شاعرا

(٣) العدو المبين : الشديد العداوة .

(٤) الكليم : موسى عليه السلام . وظاهر أن الإشارة إلى قوله تعالى فى سورة القصص (فقال رب إنى لما أنزلت إلى من خير فقير) وقد أراد موسى أنه فقير الدنيا لأجل ما أنزل الله اليه من خير الدين وهو النجاة لأنه كان عند فرعون فى ملك وثروة وقال ذلك وهو راض بهذا البدل وفرحا به وشكرا له

والفقر عند الصوفية من مقاماتهم . وهو ليس فقدان الغنى بل فقدان الرغبة فيه والميل إليه ويؤثر عنهم قولهم (الفقر فخرى) . السمل : الثوب البالى . العديم : الفقير

(٥) الدأماء : البحر . والعباب : الموج

بذاتى برهة ها قد خلوت بدنيا الخلد أخلقها بذوت

وليس العار من شعرى عليا

فللعطار أن تجد السميا[1]

بروحى للحياة مع الفناء صراع ، لا أرى غير البقاء

رأيت أراك عن روح غريبا ففيه نفخت من روحى دبيبا[2]

ولى فى القلب وهاج السعير دجاك أنر بمصباحى المنير[3]

وذاك القلب حب فى ثراه كلوح خطه ما فى سواه[4]

وذوق الذات شهد فى لهاتى وهذا كله من وارداتى[5]

لقد جربت ذلك فى البدايه

منحت الشرق منه فى النهايه

---

(١) العطار : هو الشاعر الفارسى الصوفى فريد الدين العطار من أهل القرن السادس الهجرى . وله منظومة بعنوان منطق الطير يصور فيها فناء الصوفى فى الذات الإلهية . وكأنما يريد إقبال ليقول إن شعره فى تصوير مذهبه مغاير لشعر العطار . السمى . النظير هنا

(٢) الدبيب : دب الشراب والسقم فى الجسم دبيبا : سرى وكأنه مشى

(٣) السعير الوهاج : النار المتأججة المضيئة .

(٤) يشبه قلبه باللوح الذى كتب فيه ، غير أن ما يحويه مخالف لما يحوى غيره .

(٥) اللهاة : لحمة فى الحلق . الواردات : ما يرد على القلب من المعانى الغيبية من غير تعمد من الإنسان .

وجبريل كتابى إن رآه أنار لنا بلمح من سناه[1]

لربى ظل يشكو من مقامه وحال القلب بيّن فى كلامه

جلاء للتجلى لا أريد ولكن ما حوى القلب العميد[2]

كففت عن الوصال السرمدىّ لذت شكاة قلب لى شجى[3]

غرور المرء هبنى والخضوعا

إذا ماذاب أو أمسى دموعا !

(١) السنا : الضوء . وقد صرفنا المعنى عن أصله بعض الشيء فى ترجمة هذا البيت خشية فهم المبالغة فيه على ظاهرها .

(٢) العميد : من هده العشق

(٣) السرمدى : الخالد . والشجى : الحزين

السؤال الاول

وقفت حيال فكرى فى التحير
فما مفهوم ما يدعى التفكر
طريق شرطها من أى فكر؟
نطيع الله ثم نكاد نكفر !

الجواب

بصدر المرء منا أى نور　　عجيب ، غيبه عين الحضور
بدا لى الثابت السيار جهره　　أراه النار أو نورا بنظره[1]
وفيه النار حينا من دليل　　ويسطع نوره من جبرئيل
بهذا النور للروح الشروق　　شعاع منه شمسا قد يفوق
بمس الترب ينأى عن مكان　　بقيد اليوم يخرج من زمان[2]
وما بتردد الأنفاس يبقى　　دؤوبا مثله فى البحث تلقى ؟
ويهنأ فى الشواطىء بالمقام　　يعب البحر أحيانا بجام[3]

---

(١) جهرة : عيانا . أو : بمعنى الواو
(٢) الترب : التراب . اليوم : المراد به هنا مرور الليل والنهار
(٣) عب الماء : شربه بلا تنفس ، والجام : الكأس

عصا موسى وهذا كان بحره وقد ضربت فشقت منه صدره

غزال ، وهو يرعى فى السماء ويروى من مجرتها بماء[1]

له فى الأرض والزرقا مقر وحيدا بين قافلة يمر[2]

ومن أحواله ظلم ونور وجنات وموت ثم صور

لإبليس وآدم منه مظهر ويكمن تحته لا شك مخبر[3]

إليه العين فى شوق شديد تجلٍ منه إعجاب الحميد[4]

بعين خلوة ما قد رآها تجلٍ عينه الأخرى ملاها[5]

حرام عصب عين بامتهان فشرط للطريق ، له اثنتان

وذاك البحر يخلقه بنهره ويصبح جوهرا فى مستقره

فيبدو صورة ليست لجنسه وغواصا يصير للقط نفسه ا

هياج فيه منعدم صداه له لون ، وما أحد رآه

وهذى كأسه تحوى الزمانا

وبالتدريج ندركه عيانا

---

(١) المجرة : نجوم تسمى حاملة التبن أو ناثرته فى الفارسية ، والطريق اللبنية فى الانجليزية . لأنها تشبه طريقا يتناثر فيه التبن ، كما شبهت فى الشعر الفارسى والعربى بالنهر

(٢) الزرقاء : السماء

(٣) يشير إلى أن إبليس مخلوق من نار وهو يجسد الفكر . أما آدم وهو يجسد الروح فإنه بالإلهام انعكاس للنور الإلهى

(٤) تصرفنا بعض الشىء فى ترجمة هذا البيت كراهية فهم المبالغة فيه على ظاهرها والحميد : هو الله تبارك وتعالى

(٥) ملاها : ملأها

حياة منه بالأوهاق ترمى ومن يعلو ولا يعلو اتصمى[1]

ولكن نفسها أمرت بذلك وغير الله أوردت المهالك[2]

وأنت العالمين إذا غزوتا فوحدك من هلاك قد نجوتا[3]

وهذا البحث فى القفر احذرنه عليك بعالم فيك ادخلنه

ضعيف ؟ خذ من الذات قوا تريد الله ؟ قربها ، لذا كا

بغزو الذات إن يوما ظفرتا الك الآفاق فى ملك وجدتا

لك الدنيا ، ليسعد يوم نصرك سماء قد شققت فته بقدرك

جعلت البدر يسجد فى هوان عليه رميت أوهاق الدخان[4]

بهذا الدير حرًا قد أقمنا وأصناما كما تهوى نحتنا[5]

من الدنيا بملك كل حذفور مقام الصوت والألوان والنور[6]

وتنقصه وأنت تزيد فيه تغيره على ما تشتهيه[7]

---

(١) الأوهاق : جمع وهق وهو حبل ذو انشوطة يطرح فى عنق الحيوان أو الإنسان ليؤخذ به . ويصمى : يقتل

(٢) غير الله : ترجمة ما سوا فى الفارسية أى ما سوى الله . وفى هذا إشارة إلى طلب الوحدانية والإنصراف عن التعدد إلى الواحد

(٣) يريد بالعالمين عالم الطبيعة وعالم الذات

(٤) الأوهاق : تقدم شرحها

(٥) الدير القديم : من أسماء الدنيا فى الشعر الفارسى

(٦) الحذفور : الجانب . وجمعه حذافير . يقال ذكره بحذافيره أى بجميع جوانبه وتفاصيله .

(٧) يريد العالم

بقطعك عنه قلبك كل قطع ... وإبطال الطلسم لسحر تسع[1]

إذا ما شئت غوصا فى ضميره ... فقمحك نضلن على شعيره

وهذا الملك ، والملك العظيم

وتوأمه هو الدين القويم[2]

---

(١) الطلسم : كتابة للسحرة . والتسع هنا . هى السماوات التسع .

(٢) فى رأى إقبال أن الملك ينبغى أن يقوم على أساس من الدين أى الدين الحنيف .

السؤال الثاني

وعلم كان ساحل أى بحر ؟
بعيد القاع يخرج أى در

الجواب

حياة ، يالها بحرا يمور   وساحله الفطانة والشعور[1]
عميق موجه أبدا يميد   وفى الشطآن أطواد وبيد[2]
عباب فيه قد عدم القرارا   فلا تسأل ، على شط أغارا[3]
روى الصحراء منقطعا عن اليم   أفاد العين معنى الكيف والكم[4]
وما تلقاه جاء إلى حضوره   ينير بفضل فيض من شعوره[5]
بخلوته انتشى كره الرفيقا   بقلب الكائنات بدا شروقا[6]
ويظهر أولا للمستنير   بمرآة ايؤخذ كالأسير

---

(١) الفطانة الإدراك والفهم .

(٢) يميد : يضطرب . الشطآن : جمع شاطىء . الأطواد . جمع طود وهو الجبل . والبيد جمع بيداء وهى الصحراء .

(٣) العباب : الموج .

(٤) اليم : البحر

(٥) الحضور فى الاصطلاح : حضور القلب بدلالة اليقين حتى يصبح الحكم الغيبى كالحكم العينى

(٦) انتشى : سكر . والمراد أنه طاب نفسا بعزلته

وقربه من الدنيـا الشعور   فأدرك سرهـا وهو الخبير

بدا بالعقل مرفوع النقـاب   ولكن قد تعرّى بالخطاب

وفى دنياه ليس له مقام

من الدنيا له هذا المقام(١)

ترى الدنيا ولكن ليس فيـها   بما تحويه فلتدع الشكوكا

من الأزهار دنيا اللون طاقه   نقيدها ، لها منـا انطلاقه(٢)

طريق القلب سرىّ إليهـا   ويثنى كل مخلوق عليها

إذا أغمضت عنها العين هانت   وإلا البحر والأطواد كانت(٣)

برؤيتنا لدنيـانا النماء   بنا لغموضها هـذا العلاء

ومنظور وناظر شور سر   تضرع قلب ذرات لأمر

أنا المشهود يا من أنت تشهد   لتجهلنى ، فبالنظرات اوجد(٤)

وذات الشىء تكمل بالوجود   وبالتمكين من هـذا الشهود

فليس زوالها بالبعد عنا   ونور شعورنا فقدانه منـا

---

(١) المقام بضم الميم الإقامة . وبفتحها الرياضة الروحية عند الصوفية التى توجه سلوكهم ، وهى من الأمور المكتسبة الاجتهادية وتخضع للإرادة . وقالوا إن المقام هو القيام أو موضع قيام العبد فى طريق الحق . ومن مقامات الصوفيه التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا .

(٢) طاقة الزهر ما يجمع منه فى حزمة . يقول إن العالم الخارجى خليط من ألوان وأشكال وروائح . ونحن نقيد هذا العالم ونخضعه لنظام معين .

(٣) الأطواد : تقدم شرحها .

(٤) الإشارة هنا إلى الخلاف بين الواقعية والمثالية .

تجليها به الدنيا تكون بنا نور تجلى أو رنين[1]
ومنها العون فى اللأواء جرب بأحوال لها نظرا فأدب[2]

وأيقن أن آساد الفلاة
أرادت عون نمل للنجاة[3]

تعينك ، أنت تلك الذات فاعرف كجبريل الأمين إذن فرفرف
وعالم كثرة بالعقل شاهد اتدرك مظهرا يبديه واحد[4]

---

(١) إقبال لا ينكر الوجود بل ما يبدو من مظاهر الموجودات ، وهو يؤكد أثر العقل على ما يقع تحت الحس . ويشير إلى أن العالم يحمل طابع الإنسان عليه

(٢) اللأواء : الشدة .

(٣) هذا مذكر بقوله تعالى فى سورة النمل (وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون . حتى إذا أتوا على وادى النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون ، فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعنى أن أشكر نعمتك على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) فلما رأت النملة جنود سليمان فرت منهم فتبعها غيرها وصاحت محذرة منهم . وهذا منها شبيه بمخاطبة العقلاء ومناصحتهم وكأنها بذلك أنجت النمال كما أنجت جنود سليمان من ظلم كادوا يرتكبونه وهم لا يشعرون وهو سحق تلك النمال فعجب سليمان لها على ضعفها كيف كانت سببا فى نجاة جنوده من ظلمهم النمال من هلاكها . آساد الفلاة : أسود الصحراء . وهم هنا جنود سليمان

(٤) إن النظر فى هذا الكون بكل ما وسع أول دليل على قدرة الواحد تبارك وتعالى .

ومن ريح القميص فنل نصيبا تنسم من ضفاف النيل طيبا[1]

وذاتك نيّرين بهـا تصيد ومن تدبيرهـا لهما القيود[2]

وتلك الذات فى دنياك أضرم

بغزوك ما ترى أو غاب حطم[3] .

* * *

(١) قال تعالى فى سورة يوسف (اذهبوا بقميصى هذا فألقوه على وجه أبى يأت بصيرا وأتونى بأهلكم أجمعين) وقد ارسل قميص يوسف من مصر إلى أرض كنعان . ووجد فيه يعقوب رائحة يوسف فارتد إليه بصره

الريح : الرائحة . تنسم : شم .

(٢) المراد بالنيرين الشمس والقمر .

(٣) فى الأصل المكان واللا مكان أى هذا العالم والعالم الآخر . يرى إقبال أننا لا نتجاوز عالمنا بالعقل ولكننا نبلغ العالم الثانى بالروح الملهمة . وتسمى هذه القوة الروحية سلطانا .

السؤال الثالث

يقال لمكن صلة بواجب
وما بعد وقرب يا مخاطب ؟ [1]

* * *

الجواب

وهذا العالم الفانى لجدّد — وعقل كيفه والكم قيّد
لإقليد وطوسى أراه — وعقل قاس أرضا قد كفاه [2]
وليس حقيقة فيه الزمان — ولا أرض ولا حتى المكان
أقم هدفا لترشق بالسهام — وما المعراج فافهم من كلامى [3]
أتعوى مطلقا دنيا الجزاء — وليس سوى ضياء للسماء [4]
وما الحقيقة زمن وحد — فكيف تريد دنيا لاتحد !
لها حد ولكن ليس يظهر — ولا يخفى بها ما كان أكثر [5]

---

(١) فى الأصل القرب والبعد والكثير والقليل

(٢) هو إقليدس الذى علم الهندسة فى الاسكندرية على عهد بطليموس ووضع مبادىء علم الهندسة السطحية . والطوسى هو نصير الدين الطوسى فلكى رياضى كان معقود الصلة بهلاطهولاكو . وقد شرح كتاب الأصول لإقليدس .

(٣) رشقه بالسهم : رماه به .

(٤) فى الأصل دير المكافأة . والدير فى الشعر الفارسى يطلق على الدنيا . يشير إلى قوله تعالى فى سورة النور (الله نور السماوات والأرض) وعند إقبال أن النور أقرب شىء إلى المطلق .

(٥) فى الأصل أن حدها فى داخلها لا فى خارجها وليس فى داخلها منخفض ولا مرتفع ولا قليل ولا كثير .

وليس بباطن أى ارتفاع ويقبل ظاهر كل اتساع[1]
إلى أبد لعقل ما السبيل ؟ فواحده كثير ، والقليل
وأعرج كان ، بغيته السكون على القشر اللباب له يكون[2]
ومزقنا الحقيقة فى يدينا مظاهر للفـــوارق ماراينا
وفى غير المكان رأى مكانا وكالزنار يتخذ الزمانا[3]
زمان مابدا لى فى الضمير خلقت الوقت يمضى بالشهور[4]
بعمر العام ، ما ساوى الشعيرا بآية (كم لبثتم) كن بصيرا

---

(١) يذهب إقبال إلى أن الزمان والمكان مما يقيس به العقل عالم الطبيعة إلا أن العقل يعجز عن إدراك المطلق ، لأنه يربط الواحد بغيره والقليل بالكثير .

(٢) كان هنا تامة .

(٣) راجع ماقلناه فى المكان واللامكان فى ص ٢٨ من كتاب هدية الحجاز . والزنار : مايشد به النصارى وسطهم .

(٤) الحقيقة فى نظر إقبال لا تقبل التجزءة وهى فى تغير ، وليس فى الإمكان قياس الزمان بالأعداد .

(٥) حبة الشعير مضرب المثل فى حقارتها فى الفارسية أما آية (كم لبثتم) فمن قوله تعالى فى سورة الكهف (وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم) ولقد لبثوا فى الكهف طويلا طويلا . وإقبال بذلك يقدم الحجة على عجز الحساب عن قياس الزمن .

لذاتك عد ، تخاض من هدير
ونفسك ألق فى قاع الضمير [1]

وفصل الجسم عن روح كلام فتفرقة وتمييز حرام
وتخفى الروح سر الكائنات وهذا الجسم حال للحياة
لها الحناء من صور عروس هى المعنى ، ففى حلل تميس [2]

استرت الحقيقة بالنقاب
ويسعدها الظهور بلا حجاب

وبين الروح والجسد الفراق بغرب ، أين فى الحكم الوفاق [3]
رجال الدين سبحتهم تدور بأمر الحكم ليس لهم شعور
ففى التمويه منقطع الشبيه هو الجسد الذى لاروح فيه [4]
وقلبك ثم عقلك فاصحبن إلى الأتراك فارحل ، وانظرن

---

(١) الهدير : صوت الرعد والبحر .

(٢) تميس : تتبختر .

(٣) يقول إن أهل الغرب يفصلون بين الروح والجسد ، وبالتالى فصلوا بين الدين والدولة ، وعكف رجال دينهم على العبادة دون أن يلتفتوا إلى شأن من شئون الحكم فى دولتهم .

(٤) يريد نظام الحكم الذى ينفصل عن تعاليم الدين . والتمويه : الخداع بالظاهر .

بتقليد لهم ذاتا أضاعوا
بدين ربط حكم لم يراعوا

وكم جزء لواحد قد رأينا بأعـداد لنحصيه أتينا
ترى دنياك مايبدو كتُرب أراها برهة من صنع ربى [1]
وصورة ميت رسم الحكيم بلا عيسى ولا ضرب الكليم [2]
وما من حكمة قلبى رآها بشوق حكمة أخرى ابتغاها
أرى الدنيا بثورتها تميـد خفوق هز باطنها شديد [3]
دع الأعداد واطرحها ، اتهمل وبعض الوقت فى ذات تأمل
فمن كل جزىء كان أكثر جنون قولة الطوسى وآخر [4]
أرسطو مرة إياه فاعرف وبيكون لحنه يوما اتعرف [5]
لهذين المقـام فغادرنه تضيع بمنزل ، لحذار منه
بعقلك وهو يدرك كل كم وباطن معدن أو قاع يم [6]

---

(١) يريد ليقول إن العالم كتلة من المواد ، ولكنها أحداث متلاحقة . وسلوك منظم ، والطبيعة للذات الإلهية ، كالطبع للذات الإنسانية ، وهى فى تصوير القرآن عادة إلهية كما يقول إقبال .

(٢) هو عيسى عليه السلام الذى أحيا الموتى ، والكليم موسى عليه السلام الذى ضرب البحر بعصاه .

(٣) تميد : تضطرب .

(٤) فى الأصل نصير الدين الطوسى ، وفخر الدين الرازى من اهل القرن السادس الهجرى .

(٥) ارسطو صاحب المنطق يمثل الاستنتاج ، وفرانسيس بيكون الفيلسوف الإنجليزى يمثل الاستدلال بالتجربة .

(٦) المعدن : المنجم . واليم : البحر .

على دنياك سيطر ثم هيمن وفى أفلاكها الاجرام مكن[١]
ولكن حكمة أخرى تعلم وذاتك نحّ عن يوم لتسلم[٢]

ودع دنيا الدياجى والنهار
يمينا فاطلبن بلا يسار[٣]

(١) هيمن على الشىء : راقبه وحفظه .

(٢) فى الأصل : عن خداع الليل والنهار .

(٣) الدياجى : الظلمات ، والمراد بها هنا الليل .

السؤال الرابع

أهذا محدث هجر القديما

فكانا الكون والبارى العظيما

أمعروف وعارفه ، إلهى

لم الأشواق أرمضت الظليما[1]

الجواب

حياة الذات إيجاد لغير والمعروف بعدك كل خير[2]

قديما أو مغايره حسبنا طالما كان حسبان ، نخيرا[3]

ذكرنا الأمس والغد فى دوام

(فكان) و (سوف) أس للكلام[4]

---

(١) يقول إن المحدث انفصل عن القديم ، فأصبح الأول العالم ، أما الثانى فالله تبارك وتعالى .

وإذا ما كان المعروف والعارف هما ذات الله ، فما الحنين الذى أضنى الإنسان . والظليم : التراب . والمراد به الإنسان .

(٢) يقول إن الفراق بين العارف والمعروف خير عظيم .

(٣) مغاير القديم هو المحدث . وحسبه حسبانا : عده وأحصاه . وكان هنا تامة .

(٤) فى تفيد معنى المصاحبة . والأس : الأساس .

وفطرتنا انقطاع عنه كانا سبيلا قد ضللنا فى سرانا[1]

وليس لنا بفرقته عيار وواصلنا ، فدام له القرار[2]

بنا وبه ا عجيب ، أى حال ففرقتنا فراق فى وصال[3]

فراق يمنح النظر الترابا وقشا مابه بلغ السحابا[4]

وهذا العشق يزكو بالفراق مع العشاق كان على وفاق[5]

تباريح الفراق لنا الحياة تخلدنا ، فيبقينا الممات[6]

من المولى ؟ ومن إياه يعبد هما سر نؤيد أن سنخلد[7]

يدوم له التجلى نور ذات وبين الجمع معنى للحياة[8]

---

(١) السرى ، السير ليلا .

(٢) العيار : ما يكون فى الدراهم والدنانير من الذهب والفضة يكسبها قيمتها . والمراد به هنا القيمة . واصله : ضد قاطعه وهاجره .

(٣) فى الأصل : ليس بدوننا ولسنا بدونه .

(٤) المراد بالتراب هنا الإنسان . وفى الأصل يجعل القش جبلا . وفى الفارسية كاه معنى القش وكوه بمعنى جبل .

(٥) زكا : نما وصلح . وفى الأصل أن الفراق حامل المرآة للعشق . وحامل المرآة يعين على التزين وإصلاح المظهر .

(٦) تباريح الشوق : شدته وآلامه .

(٧) فى الأصل ما أنا وما هو. وإقبال بذلك ينكر مبدأ فناء النفس الإنسانية فى الذات الإلهية لأنه يتحدث عن الفراق والتلاقى ، ويرى الخير كل الخير فى اجتماع المحب بالمحبوب .

(٨) الجمع : الجماعة من الناس .

وتلك محبة فى الجمع تبصر بغير الجمع ذا ماليس تبصر

تجليات بحفلنا تأمل تجلى الله لا الدنيا تأمل[1]

فلا الأبواب أمسكنا علينا ونحن به بمفردنا اختلينا[2]

ويجعل نفسه عنا غريبا يداعبنا كمعزفه طروبا[3]

وننحت مثل صورته الحجاره ونسجد ، مارأته العين ، تاره

هتكنا ستر فطرتنا علينا جمال حبيبنا ها قد رأينا[4]

وهذا الترب ماج به الخيال فباطنه أضاء ولا يزال[5]

ولكن من فراق وهو يشكو بفضل فراقه تلقاه يزكو[6]

به كانت له هندى البصيره فهذا ليله أضحى الظهيره

---

(١) الحفل : مكان اجتماع المجتمعين .

(٢) أمسك عليه الباب : أوصده . وفى الأصل أن هذا المحفل يخلو من باب وجدار وقصر .

(٣) فى الأصل أنه يجعل نفسه غريبا عنا تارة ، ويعزف علينا كآلة الطرب تارة أخرى .

(٤) هتك الستر : مزقه أو جذبه من موضعه .

(٥) الترب : التراب . والمراد به الإنسان الذى خلق من تراب .

(٦) يزكو ، ينمو ويصلح .

وأنفد حزنه جزع الصبور ومن حزن تبدل بالسرور[1]

وأصبح دمعه درا ثمينا ثمار الحزن أوّدت الغصونا[2]

وذاتك إن تعانقها طويلا

تجد فى الخلد من موت بديلا !

مقامات لها بالحب عقد وما من منتهى يحدوه وخد[3]

تسير له الأمور بلا ختام به الفجر الضحوك بلا ظلام

يغاير عقلنا وعر الطريق ودنيا كان فى وهج الشروق[4]

بآلاف العوالم قد مررنا على بعض التوقف هل قدرنا ؟

خلودا فى حياتك يامسافر وفى موت ، إلى الدانى فبادر[5]

---

(١) أنفد : أفنى . والجزع عدم احتمال الصبر . يقول إنه حزن حزنا لا يطيقه حتى الصبور .

(٢) أوده : ثناه وعطفه . يقول إن للحزن ثمارا طيبة أثقلت الغصون . وهو مأخوذ من نخلة المأتم فى الفارسية بمعنى النعش .

(٣) فى الأصل أنه ربطها فى عقدة فهو مقيد ، كما أنه يمضى لا يقف عند نهاية فهو مطلق . يحدو : يسوق والوخد : سرعة السير .

(٤) الوهج : اتقاد الشمس وحرها . وفى الاصل أنه عالم فى نور برهة .

(٥) المسافر فى اصطلاح الصوفية : هو من سار قلبه متوجها إلى الحق . الدانى : القريب . بادر : سارع . أى سارع إلى أول واقرب طريق إليك واسلكه .

وليس البحر يغرقنا انتهاء تعلق فيه ، ماهذا فناء [1]

وجود الذات فى ذات محال

لتصبح نفسها ، هذا كمال [2]

---

(١) لا يريد إقبال للنفس الإنسانية فناء فى الذات الإلهية كفناء القطرة فى البحر على أن ذلك قصارى مايتشد الصوفى . ويقول إن الإنسان إذا تعلق بالذات الإلهية فليس هذا فناء فيها .

(٢) يعنى ان كمال الذات الإنسانية فى قدرتها على حفظ كيانها حتى إذا اتصلت بالذات الكلية .

السؤال الخامس

أجبنى من أنا ؟ وضح (أنا) لى

وما فى الذات من (شد الرحال) [1] .

الجواب

بذات عــوذة للكائنات وأول نورها أصل الحياة [2]

وتصحو من رؤاها فى كراها بكثر بعد واحدها تراها [3]

وتمضى فى اتساع ، ماربونا ولولا ذاك منها ما زكونا [4]

يضم صميمها فى العمق بحرا وقلب القطر موج ما استقرا

تخالف من بشيمته تصبر وفى ملأ لنا تبدو بمظهر [5]

---

(١) الرحال : جمع رحل وهو مايشد على ظهر البعير لركوبه . وشد الرحال كناية عن السفر وفى الأصل (أى معنى فى قولنا سافر فى الذات) .

(٢) العوذة : مايعلق على الإنسان لحفظه من الشر والحسد .

(٣) الرؤى : جمع رؤيا وهى الحلم . والكرى : النوم . الكثر : الكثرة . وعند إقبال أن الحياة فى تعدد الأناسى على اختلافهم والوحدانية لله .

(٤) ربا : زاد ونما ، وما فى الشطر الأول شرطية زمانية ، أى تتسع مدة نمونا . وزكا : كربا .

(٥) الشيمة : الفطرة . أى تخالف من يصبر بطبعه ، فهى لا تستطيع صبرا . الملأ : الجماعة .

كنار ، والذوات لها شرار نجـــوم ، سائر وله القرار [1]
وراء حدودها والغير آشهد وفى الجمع الكبير كن توحد [2]
تأمل فى انطواء كيف تبدو تراب ديس ، منه كيف تنمو
تثور وراء ستر للخفاء وتبحث فى دوام عن رواء
بنار فى الصميم ثوت وقامت تحارب نفسها ، والحرب دامت
فمن هـــذا لعالمنا النظام وكالمرآة قد أضحى الرغام [3]
ذوات أطلعتها من شعاع جواهر أخرجت كانت بقاع
تراب الجسم للذات الحجاب ويبدو الشمس أطلعها السحاب
وتلك الذات تشرق من صدور بجوهرها التراب لنا كنور
ومعنى للأنا كم قلت بيّن (بذاتك فلتسافر) فلتعين
على صلة بأرواح جسوم فسافر كى تحقق ماتروم [4]
بذلك مولد من غير أم ومن سطح كإمساك بنجم
على خالد حصولك بالتياع كأنك قد رأيت بلا شعاع
وعن أمل وعن وجل تناء كشق أنت تحدثه بماء [5]

---

(١) يشبهها كذلك بالنجوم الثوابت والسيارة .

(٢) توحد : انفرد واعتزل .

(٣) الرغام : التراب .

(٤) الجسوم : جمع جسم . تروم : تريد .

(٥) التنائى : البعد . الوجل : الخوف .

طلسم البر والدأماء فاصدع وبدر التم فانصدع بإصبع [1]
بأوبة من بطوف بلامكان له الدنيا لتحمل فى الجنان [2]
لهذا السر تفسير محال وتنفع فيه عين لا مقال [3]
فما قولى (أنا) وهى الضياء وفى (إنا عرضنا) ما لشاء [4]
ويرجف من سناها الأزهران زمان تحتضنه والمكان [5]
مقر ضمها كان القلوبا لهذا الترب أصبحت النصيبا [6]
عن الغير افتراق، وارتباط بنفس ضيعة، وبه اختلاط [7]
خيال فى التراب له الكيان! أيحويه الزمان أم المكان؟ [8]

---

(١) الدأماء : البحر .

(٢) الأوبة : العودة . الجنان : القلب .

(٣) المقال : القول . أى أن الرؤية بالعين تنفع فى معرفة السر لا الكلام .

(٤) قال تعالى فى سورة الأحزاب (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) والأمانة الطاعة وقد عظم شأنها . وحملها الإنسان على ضعفه ولم يف ولم يراع حقها فكان ظلوما ، وبكنه عاقبتها جهولا . وقيل إن هذه الطاعة تتم باختيار الإنسان وإرادته .

(٥) الازهران : الشمس والقمر ، السنا : النور والسناء الرفعة . وفى الأصل أن الفلك يرتعد من سناها أو سنائها .

(٦) الترب : التراب . وإقبال يسمى الإنسان على الدوام حفنة التراب .

(٧) الضيعة : الضياع ، وبه : أى بالغير .

(٨) الخيال فى الفارسية بمعنى النية .

سجين ، في قيود ، كيف أفلت ا زلها الرامي وأوهاق تدلت ؟ [١]
بصدرك مثل مصباح منير لك المرآة ، فيها أى نور

عليها أنت قد كنت الامينا
بإدراك لذاتك كن قمينا [٣]

---

(١) الاوهاق : الحبال التى يصاد بها .
(٢) القمين : الجدير .

السؤال السادس

أهذا الجزء عن كل يزيد !

وكيف البحث عنه لمن يريد ؟

الجواب

وما للذات مقياس لدينا وأعظم مايلوح الناظرينا[1]

من الأفلاك تهبط ثم تعلو ببحر الكون تسقط ثم تسمو[2]

فمن بالنفس يملكه الشعور سواها ، أو بلا ريش يطير

حوتها ظلمة والصدر نور تناءت جنة ، فى الحضن حور[3]

لها حكم بها الألباب تسحر ومن قاع الحياة أتت بجوهر

خلودا فى الصميم العيش كانا ولكن للعيون بدا زمانا

مقام الكون منها قد تقدر وتحفظه بما للعين يظهر

أتسأل عن طبيعتها وتسأل وعنها مايقدر ليس يفصل

---

(١) الناظران : العينان . يقول إن الذات أعظم مانرى ، وإن كانت الرؤية ليست بالبصر .

(٢) تسمو : تعلو .

(٣) تناءت الجنة : بعدت .

وماذا عن طبيعتها لقائل بجبر ظاهر والضد ماثل (١)
فما قولى ؟ وفى قول النبى بهذا الإيمان فى قول جلى (٢)
وما للخلق عندك غير جبر ومن بعد ومن قرب بأسر
وتلك الروح من نفس الإله بخلوتها تلوح بلا اشتباه (٣)
وهذا الجبر وهم أو ظنون بغير إرادة روح تكون ؟ ! (٤)

تصول بعالم الكيف والكم
وعن جبر إلى المختار تقدم (٥)

وذاك الجبر منه إن أفاقت لها الدنيا كتلك النوق ساقت (٦)
برغبتها خفوق النجم واجب برحمتها تلألأت الكواكب (٧)
تميط الستر عما أضمرته وجوهرها بعينيها رأته (٨)

---

(١) المراد بالضد هو الاختيار . ماثل : قائم وفى الأصل أن الاختيار داخلها

(٢) قيل إن جبريل مضى إلى النبى عليه الصلاة والسلام فى هيئة رجل وسأله عن الإيمان فقال له هو أن تؤمن بالله وملائكته ورسله وبالقدر خيره وشره .

(٣) أى أن الروح فى خلوتها مع الله تبدو فى كل مظاهرها بجلاء .

(٤) كان هنا تامة .

(٥) صال : غلب وقهر ، فى الأصل أنها تغير على عالم الكيف والكم . وتمضى من الجبر إلى الاختيار .

(٦) فى الأصل أنها إذا نفضت عنها غبار الجبر ساقت عالمها كما تسوق الناقة . والنوق جمع ناقة .

(٧) خفوق النجم اضطرابه . وفى الأصل أن السماء تدور بإذنها .

(٨) تميط . تزيح وترفع .

وأهل النور قد وقفوا طويلا أرادوا أن يروا وجها جميلا [١]

ومن كرْم لها خمر الملائك

وكان عيارها تربا كذلك [٢]

تقول وهل إليها من سبيل إذن أورد مقاما للعويل

لك الأيام فاجعلها خلودا ونُح فى الفجر ، عقلك لن يفيدا

لهذا العقل من حس صدور ومن عشق نحيب الفجر أور

لعقل جزؤه . للنوح كل ونوح دام ، ما إن دام عقل

وذاك العقل ماوسع الخلودا من الانفاس مايحصى عديدا [٣]

بخلق الليل يشغل والنهار ومن نار له بعض الشرار [٤]

فصارانا نواح العشق كانا

وتحوى برهة منه زمانا

وذات إن بدا المعروف عنها لحات عقدة فى العمق منها [٥]

لعينك مثلها هذا الضياء ؟ وتحسب أن سيدركها الفناء

فكيف تخاف من ريب الفناء إذا نضجت ، فعنها الموت نائى

وموتا غير هذا خاف قلبى وروحى بل وماء لى وتربى

---

(١) أطلقنا أهل النور على النورانية وهم طائفة من الملائكة .

(٢) الكرم : شجر العنب . والملائك : الملائكة : والعيار مايضاف إلى الدنانير والدراهم من ذهب وفضة . والمراد قيمتها . والترب : التراب . فهى تستمد قيمتها من ترابها .

(٣) فى الأصل أن أنفاسنا تحصى الساعات كعقرب الساعة . والعديد : العدد

(٤) يقول إنه لايأخذ الشعلة بل شرارها .

(٥) المراد بالمعروف عنها العظيم من قدرتها .

تجولنـا برحب الأفق كانا وطئنا ذا المكان وذا الزمانا[1]

لغبنـا ، حول أنفسنا ندور بقاع الكون موجتنا تدور[2]

ودوما كن لذاتك فى الكمين ومن شـك ففر إلى اليقين

وما لأجيج عشق من فنـاء ونظرة ذى اليقين بلا انتهاء[3]

كالا نظـرة كانت بذات وذلك بالخروج عن الجهات[4]

بذات الحق تخـلو آنذاكا ترى مولاك والمولى يراكا[5]

بنور فانظر من (لن ترانى) وإن أغمضت عينك أنت فانى[6]

---

(١) الرحب : السعة . والمراد بالمكان والزمان هذا العالم بأسره . وفى الأصل مجالنا من السمكة إلى القمر . وهما فى الفارسية ماهى وماه . كما قال إن الزمان والمكان تراب طريقنا .

(٢) لغبنا : تعبنا .

(٣) أجيج النار . شدة اشتعالها .

(٤) المراد بالجهات : العالم أجمع .

(٥) عند إقبال أن هذا ما تبلغه الذات فى أوج كمالها حتى فى اتصالها المباشر بالذات المحيطة بالكل . جاء فى سورة النجم عما شاهده صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج (مازاغ البصر وما طغى) أى أن بصره أثبته ما رأى إثباتا صحيحا مستيقنا فما عدا عن رؤية العجائب التى امر برؤيتها .

ومن المفسرين من قال باستحالة تلك الرؤية كما أن منهم من أجازها لأن موسى طلبها .

(٦) قال تعالى فى سورة الأعراف (وما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى أنظر إليك قال لن ترانى وانظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا) .

بذاتك كن قويا فى حضوره حذار من الضياع ببحر نوره[١]

وما ماج فيك لتعط ذره بجانب شمسنا اتنير مره

تحرق حيث يبدو فى جلاه وأظهر منك ذاتك فى ضياه[٢]

بروبته ، لعالمنا إمام

له لا للورى كان التمام[٣]

وإياه اطلبن إذا افتقدته بفضل ثيابه خذ إن وجدته[٤]

ولا تمدد إلى الملا يمينا ولا تغمض عن الشص العيونا[٥]

لأمر الدين والدنيا إمام هو الرائى ، وقد عمى الأنام[٦]

كمثل الشمس تشرق فى الصباح لديه شموس أفكار صحاح

وغربى له حكما أقاما عن الشيطان قد خلع الزماما

بغير العزف ليس له غناء حوته بما يطير به السماء[٧]

---

(١) هذا صريح فى دلالته على أن إقبالا لا يأخذ بمذهب الفناء فى الذات الإلهية .

(٢) يقول أظهر ذاتك عيانا وذاته فى الخفاء .

(٣) الورى : الناس . والمراد هنا بالتمام : الكمال .

(٤) أخذ بفضل ثيابه : تمسك بما يمكن التمسك به منها .

(٥) الملا : هو الشيخ الذى لا يفقه الدين على ما ينبغى . الشص : الحديدة التى تؤخذ بها السمكة . يقول إن مثل هذا الشيخ يخدعك كما تخدع السمكة بالشص لتصاد

(٦) الأنام : الناس .

(٧) يقول لا غناء ولا صدى عند الغرب إلا بالمعازف ، ولا يطير فى السماء إلا بطائرة صنعها . وهذا من الدليل على إغراقه فى المادية

ولولاه لما وجد المكان   بما يحوى ولا وجد الزمان

هو العقل المميز بل هو القلب   هو التفكير والتصديق والريب[1]

وفى الأحلام تفرق ناظريكا   وأقوالا وأعمالا لديكا[2]

وباستيقاظه يفنى الجميع

فمن شوقا سيشرى أو يبيع[3]

لدينا العلم نور بالقياس   وتعويل القياس على الحواس[4]

تغير حسنا سبب التغير   لعالمنا ، فيلهمنا التطور

فما من حولنا ريح ولون   ولا يبدى لنا الآثار كون[5]

وهذا كله وهم عجاب   على وجه لخالقنا حجاب

وخدعة حسنا لا ريب فيها   دخلنا من خداع الحس تيها[6]

فما ذات لنا فى الكائنات   بذات حسنا قطع الصلات

حريم الذات ما بلغته نظره   تشاهدها . بلا نظر ، بخطره[7]

---

(١) يقول إن العقل والقلب هما هذا الحلم .

(٢) الناظران : العينان .

(٣) يشرى : يشترى .

(٤) التعويل على الشيء : الاعتماد عليه

(٥) الريح : الرائحة . وطالما سمى إقبال العالم عالم الرائحة واللون .

(٦) التيه : الصحراء التى تاه فيها بنو إسرائيل بعد خروجهم من مصر .

(٧) الحريم : ما يحيط بالبناء كالحرم . الخطرة الفكرة .

لها يوم بلا فلك يدور

تأملها فما شك يثور[1]

إذا سميت تلك الذات وهما كظهر أى شىء قلت حتما

ممن قال : من تخامره الظنون تأملها ، لتعرف من يكون

أعالمنا ترى ؟ أورد دليلا بفكرك كان ذلك مستحيلا[2]

لقد خفيت ، دليلا فاطرحن تفكر ، ذلك السر اكشفن

أراها الحق مافى ذاك باطل لها أكل ، فأيقن لا تجادل[3]

إذا نضجت ، لها امتنع الزوال فراق العاشقين هو الوصال

جناح لو حبوت به الشرارا لخالد فى الخفوق به وطارا[4]

بما أبلاه ربى ما الخلود ببحث ليس هذا ما يريد[5]

لروح طاب خالد ، تستعار ويشملها من العشق العقار[6]

وما للطود والوادى البقاء ! ستبقى الذات ، للدنيا الفناء[7]

---

(١) يقول إن أيامها ليست زمانا يحسب بدوران الفلك .

(٢) يقصد أن العالم ظاهر لنا ، إلا أنه مع ذلك فى حاجة إلى دليل ، وهو ما يعجز حتى فكر جبريل .

(٣) الأكل : الثمر والرزق الواسع .

(٤) حباه : أعطاه .

(٥) أبلى فى ذلك بلاء حسنا : أظهر قدرته فيه . والمقصود هنا عمل . وفى الأصل أن خلود الله ليس جزاء على عمله ، لأن هذا الخلود ليس له بالبحث والطلب

(٦) يشمل : يسكر : العقار : الخمر .

(٧) الطود : الجبل . يقول أى قيمة لبقاء الجبال والوديان ، فالبقاء للذات وللدنيا الفناء .

غــزل

إننا الكاسات دارت بالفناء وقد ذقناه من دان ونائى[1]
تسمى ساحة قد جال فيها بدنيا ، من نجوم فى ضياء
بها إن ذرة أبدت نفارا فرقية نظرة كل الغناء[2]
أتطلب أن يقر لنا قرار بنا الأيام تجرى جرى ماء
شغاف القلب فاحفظ فيه ذاتا
وكوكبها سراج للمساء[3]

* * *

(١) الغزل عند الفرس منظومة ذات روى واحد لا تقل أبياتها عن سبعة ولا تزيد على خمسة عشر ، وموضوعها الغزل وغالبا ما تتضمن المعانى الصوفية . والشاعر يلتزم فى البيت الأخير منه ذكر لقبه الشعرى . وإقبال لا يلتزم شروط الغزل فى هذه المنظومة .

دارت الكأس : تناولها الشاربون الواحد تلو الآخر . يقول الشاعر إننا جميعا ناقى الفناء .

(٢) الرقية : ما يقرأ على المسحور ليزول عنه أثر السحر . والغناء : الكفاية . وتكفى نظرة تبطل هذا النفار كما تبطل الرقية السحر

(٣) شغاف القلب : غلافه والسراج : المصباح .

هى الدنيا مقام الآفلينا وذا العرفان عند العارفينا[1]
بقلب باطلا ما إن أردنا وهذا الحزن منه قد أفدنا[2]
هنا الرغبات ما هم يرمقونه وبهجة شوقهم ما يطلبونه[3]
وفى الإمكان تخايد لذات وجعل الوصل من هذا الشتات[4]

ومصباح بزفرتنا تألق
بإبرتنا سماه سوف نرتق[5]

لدى القيوم ذوق للكلام تجلى فى جموع الأنام[6]
فمن برق التجلى كان فيه وذاك الجام منذا يحتسيه[7]

---

(١) الإشارة إلى قوله تعالى فى سورة الأنعام (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين) وأفل النجم غاب . وهذا فى شأن إبراهيم عليه السلام الذى لم يحب عبادة الأرباب المتغيرين عن حال إلى حال لأن مثل هذا التغير من صفات الأجسام .

(٢) أفاد : استفاد .

(٣) يرمق : ينظر ويطلب .

(٤) الشتات . التفرق .

(٥) رتق الفتق : سده .

(٦) القيوم : من أسماء الله الحسنى وهو بمعنى الباقى . وفى الأصل الله الحى . الجمع : الجماعة . والأنام . الناس .

(٧) الجام ، كأس الشراب . احتسى شرب . وفى الأصل من قدح برق التجلى فى قلبه وشرب تلك الخمر ثم ضرب رأسه بالكأس .

لمن قلب عيار الحسن منه وطاف ببيت من ؟ مازال عنه[1]

(ألست) لخلوة قد صفدتها (بلى) أى المعازف رددتها[2]

لعشق أى نار فى التراب وحرق لحننا كم من نقاب[3]

تدور الكأس ، لكن ما بقينا بمحفله الحياة غدت رنينا[4]

لعولته فؤادى قد تحرق لهىء محفلا ما إن تفرق

وأنثر حبة فى الأرض ذاتى

له قد صنت لا لسواه ذاتى !

---

(١) العيار : مايضاف من ذهب أو فضة إلى الدينار والدرهم : زال عن المكان غادره . وفى الأصل : بمنزل من يطوف قمره .

(٢) قال تعالى فى سورة الأعراف (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) . والشاعر يسأل عن الخلوة التى ذكرت فيها ألست ، والمعزف الذى ردد لحنها .

(٣) التراب هنا هو الإنسان .

(٤) ما بقينا : مادمنا باقين . بمحفله : أى بمحفله الله .

الخـاتمة

لیُشهر منك ذياك الحسـام بغمدك لا يطيب لك المقام[1]
وتملك قدرة فارفع نقابا تذل شمسا وبدرا والسحابا
دجاك أنر بأنوار اليقين يدا بيضـاء أظهر للعيون[2]
وعينـك فافتحن على فؤادك من الشرر الثريا فى حصادك[3]
ومن قلبى لتقتبس الشرارا أنا الرومى إما شئت نارا[4]
وإلا ، نار غرب خذ وحاذر
ومت فى القلب كى تحيا بظاهر

---

(١) شهر السيف : أخرجه من غمده . الحسام : السيف .

(٢) الدجى . الليل . واليد البيضاء المشعـة . قال تعالى فى سورة طه (واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء، آية أخرى ،لنريك من آياتنـا الكبرى اذهب إلى فرعون إنه طغى .

(٣) الشرر : جمع شررة وهو ما يتطاير من النار كالشرار . والحصاد الزرع . فى الأصل . من فتح العين على قلبه ، نثر الشررة وحصـد الثريا . والثريا مجموع كواكب تشبه بالعنقود والسنبلة فى الشعر الفارسى .

(٤) الرومى : هو جلال الدين الرومى من أهل القرن السـابع الهجرى أكبر وأشهر شعراء التصوف عند الفرس وصاحب كتاب المثنوى الذى يعد أعظم الكتب أهمية فى التصوف الإسلامى . وإقبال يردد ذكر الرومى فى كتبه وينظر إليه نظرة المريد إلى الشيخ .

تعليقـات

هذه التعليقات جديرة إن تصدينالها وأخذنا فيها ، أن نستوضح البـاعث عليها ونتبين الغاية التى تفضى بنا إليها . ونحن بذلك نحب لـكل من قلب النظر فى هذه الصفحات ، أن يكون على بينة من أمره ، ويسلك الطريق على هـدى لا ظلمات فيها ولا عقبات ، كما نـكره له أن يشبه من غنى وما أطرب .

وأول ما يقال فى هذا الصدد هو أن إقبالا إنما أراد أن يعارض الشبسترى ويساجله ، وهذا من صنيعه لا بد متكشف عن حقيقة لا تحتمل شكا ولا تأويلا وهى وجود وجوه للتشابه والتخالف والاتفاق بين كتابه وكتاب صاحبه . وعليه فمجال الموازنة بين الشاعرين متسع أمامنا ، وتلك الموازنة قابلة للزيادة ما أعان الجهد عليها ، وحالنا من العلم مصباحنا فى السبيل إليها .

وليس من ريب أن عقد الموازنة يعد الوسيلة المثلى إلى التمييز الأوضح بين خصائص الـكتابين . لأن أحدهما مقيس على الآخر . كما أنه متيح لنا إدراك غاية إقبال من الضرب على وتر ضرب عليه الشبسترى فى سالف الأيام ، لنسمع منه اليوم مالم يسمع من الأنغام . وتوارد الشاعرين على الغرض الواحد ،حرىّ أن يستغرق كل المعانى أوجلها .

هذا خاص بالشعر فى المـألوف من فنونه المعبرة عن المحسوس والمتخيل ، أما إذا تعلق الأمر بالتعبير شعرا عن المعانى المحددة المنحصرة ، وتبيين الدقيق العميق من الأفـكار ، كما هو الشأن فى هذين الـكتابين ، فمعارضة كتاب بآخر تجعل الثانى تتمة على الأول ، ومن الـكتابين معا صورة للموضوع فى عنـاصر متشاكلة متكاملة ، بكيفية تقيس المجهول على المعلوم ، وتوضح الخفى بالجلى .

وفى هذا الشعاع ، يستبين لنا معنى عنوان منظومة إقبال أو كتابه الذى بين يدينا ، فقد سماه (گلشن راز جديد) فأضاف إليه لفظا لا وجود له فى كتاب الشبسترى وهو (جديد) . وبذلك يشير الى نيته المعقودة على أن يتقدم خطوة عن سلفه ، ويطور المفاهيم بفكر أدق وروح أرق .

ولا غرو ، فهذا ما تعودناه منه وألفناه من دأبه فى كتبه ، فهو ذلك المفكر الإسلامى الأخير زمانه الذى أتى بما لم يستطعه الأوائل .

وإذا تجاوزنا هذا العنوان فى صريح دلالته ، ألفينا إقبالا يرتب كتابه أساسا على تسعة أسئلة مع أجوبتها ، وقد اختارها من كتاب الشبسترى بنصها وفصها ، غير أنه غير من تبويبها . فالسؤال الأول فى كتابه يتألف من السؤال الأول والثانى فى كتاب الشبسترى .

والثانى موافق العاشر. والثالث هو التاسع. أما الرابع فهو يتألف من الثانى عشر والسادس ، والخامس عند إقبال هو الثالث عند صاحبه . والسادس الحادى عشر . والسابع فى ترتيب هذا الكتاب ترتيبه الرابع فى ذاك الكتاب . والثامن هو السابع من أسئلة الشبسترى . وآخر سؤال هو ما كان الخامس .

وجعل إقبال لكتابه تمهيدا وغزلا فى نهايته ، أما الشبسترى فمهد للكتاب ثم ذكر سبب نظمه له وجعل له خاتمة ، ولم ينظم المفكر المنطلق منظومات تحت عنوان (فى التمثيل) كما صنع الشيخ الصوفى .

هذا مالم ترد إليه إشارة فى الكتاب الذى بين يدينا . ولم نقع على معرفته إلا بالمقايسة بين الكتابين .

وإن دل ذلك على شىء ، فإنه ينهض دليلا على أن إقبالا صح منه العزم على أن يتناول كتاب سلفه بالتعقيب أو ما يشبه التصويب ، ويضيف مزيدا وجديدا إلى مفاهيم القوم فى الزمن الغابر ، بعرض أفكاره وجداله عن رأيه الذى اجتهد به فى العصر الحاضر .

وعاد بها من حيث أتى . ثم ذكر أن أحد الفضلاء سأله أن يضيف إلى ماقال ، وحاول الامتناع عن ذلك لأنه لا يجد له فراغا من وقت ، ولكنه تذكر أنه لا ينبغى رد سؤال من يسأل عن الدين ، وكما يهب تلك الأسرار مزيدا من بيان ، نطقت ببغاء طبعه فتيقة اللسان .

ولما سأل الحضرة الإلهية عنوانا لكتابه ، جعلت الروضة لها عنوانا فكان هذا العنوان نورا لعين الجنان .

هذا مجمل ما يقال فى صدر كتاب الشبسترى . وإذا ما قابلناه بصدر كتاب إقبال ، فنحن واجدون أنهما يتقاربان ويتباعدان ويتفقان ويختلفان .

فالشاعران متقاربان فى أنهما تواردا على غرض واحد ، حتى ليخيل إلينا أن كلا منهما منطبق على الآخر فى كثير أو قليل . وكلا المؤلفين يصطنع الشعر وسيلته إلى التعبير :

وإن كان الشبسترى فى ذلك آخذا بما درج عليه القوم فى عصره المتقدم ، فقد ضرب إقبال على قالبهم فى زمنه المتأخر ، فخرج على المألوف بعض الشىء بكيفية وسمت تآليفه بطابع تمتاز به بجملها وصلة بين القديم والحديث . ويظهر منها أشبه ما يكون بالفجر الذى تلتقى فيه ظلمة الليل بنور النهار . وقد يستشف من هذا أن إقبالا وهو من هو فى نزعته إلى التجديد ونفوره من التقليد ، لم يزور عن الماضى وتراثه الإسلامى وما أعظم وعالمه الروحى وما أكرم ، بل على نقيض ذلك ، أراد لينفض الثرى عن كنز دفين ويغوص على در ثمين ، ويعلم الناس فى العصور التوالى ، مالم يعلموا عن مجد إسلامهم فى العصور الخوالى .

ولكن مع قدرة ناهيك بها من قدرة على اختيار المرغوب فيه . وطرح المرغوب عنه .

وأى عجب فى هذا وهو ينزه الدين عن الأباطيل والأضاليل . ويربأ به عن نظرة من لا يتجاوز القشور إلى اللباب .

ولنا أن نقول إن استمساكه بالشعر أسلوب تعبير ، من قبيل الوفاء للتراث الفكرى والروحى فى الفارسية الذى كان منظوما جله ، فالشعر أوقع فى النفس وآخذ بالقلب وأعلق بالحفظ ، وفيه يتسع المجال للتمثيل والتخييل . والفرس بطبعهم إلى الشعر أميل . وإقبال إسلامى الثقافة عموما فارسيها خصوصا .

إلا أننا نلمح فارقا بينه وبين الشبسترى القائل إنه نظم كتابه على غير مثال سابق من شعره وإنه كان فى نظمه مستجيبا لرغبة راغب فى ذلك . أما إقبال فقد نظم كتبا له من قبل ، بل إن جمهرة كتبه منظومة ، ويختلف المؤلفان فى تسبيب رغبتهما عن الشعر ، فالشبسترى يرى أن المنظوم لا يصلح لأداء المعنى على ما يقتضى ، فليس للمعنى من حدود ، والوزن والقافية مالها من حدود وقيود ، ويتساءل متعجبا عن وجه الحاجة إلى التقيد بالأوزان والقوافى . والحال أن اللفظ المطلق يضيق بالمعنى ، ويتعسر التعبير به أو يتعذر .

ولقد استعار إقبال منه بيته الذى يقول فيه إن العار لا يلحقه من شعره إن انحط عن درجة الجودة ، وليس فى الإمكان أن يجيد إجادة فريد الدين العطار الذى انقطع نظيره فى ألف من الأعوام .

كما يؤخذ من كلام الشبسترى أنه كان معجلا فى نظم منظومته ، ولم ينظمها برغبته بل برغبة سواه ، ومن الدليل على عدم رويته قوله إنه أعاد النظر فيها لإصلاحها وتوضيح ماغمض من معانيها

وليس الشأن كذلك عند إقبال الذى يرد عدم ولوعه بالشعر وخروجه من زمرة الشعراء إلى علة أخرى ، هى أنه لا ينتسب الى أهل الصبابة من شعراء العشق الإلهى ، فما يترشف كأسهم ولا يريد خمارهم ليحلق به فى سماوات غير السماوات ، ويحمله على جناح من الأوهام مرتحلا عن عالم الفناء إلى عالم البقاء. فخيال شعر التصوف لا يستقيم له فى فهم ،وشطط أهل السكر لا يتأتى له فى عقل وهو من قادة الفكر لا من قالة الشعر .

أما مفهوم الشعر عنده فمحكوم برغبته فى الإصلاح ، ونزعته إلى أن يغير ما استقر فى أنفس القوم مما يتجافى فى رأيه عن الحق وينأى عن الصواب . فشعره شعر الفكر والرأى والحكمة ليس إلا . وقد قصر همته على هذا النمط واختص به فى أحد عشر كتابا منظوما .

ولكن من الإبهام وتجاوز الحد قولنا إن هذا الكون قصيدة يشترك الله والإنسان فى نظمها . فإذا صنع الإنسان مصباحا مثلا ، فقد هداه عقله إلى ذلك دون أن يكون له الفضل فى خلق الظلام والنور .

وليس من نافلة القول أن نشير إلى رأى بعض القدماء فى حقبة من الدهر إلى تطويع الشعر لغرض واحد . فهذا لطيفى الكاتب الأديب التركى يقول فى كتابه إن قلوب الشعراء خزائن الرحمن وألسنتهم مفاتيح الجنة وهم يستلهمون ما يقولون من الغيب وهم ينظمون مقامات الواصلين ، وبشعرهم يهدون الغافلين[1] .

فهذا من كلامه صريح فى دلالته على أنه فى قرنه العاشر الهجرى يتحدث عن الغرض الأساسى الذى نظم فيه شعراء الفرس والترك من معاصريه وسابقيه وهو التصوف . وإن تحفظنا هنا بعض التحفظ لنكشف ما يمكن أن يؤدى إليه ذلك القول ، فنؤكد أن هؤلاء الشعراء نظموا فى شتى فنون القريض ولم يقتصر فيه على الشعر الصوفى إلا قلة جد ضئيلة . فكأن الاقتصار على النظم فى الغرض الوحيد لم يكن من شأن إقبال دون سواه . وإن اختلف إقبال بأنه إنما نظم الشعر ليحمل كلمته وبديع حكمته وتبذل نصيحته .

وتلك مكرمة ومحمدة . أما أن ننتقص شاعرا ونطعن عليه لأنه خرج بشعره عن الوعظ والإرشاد وتجاوز ذلك إلى فن أى فن من فنونه ، فلا مساغ له فى فهمنا ولا صحة فى رأينا .

فالشاعر من القدماء كان أو المحدثين فى حل من النظم فيما يروق له من فنون

---

(١) لطيفى : تذكرهٔ لطيفى . ص ٥ و ١٠ (در سعادت ١٣١٤)

الشعر ولا بأس عليه ولا معابة . فمفهوم الشعر فى عصرنا بخاصة يتعارض مع تجافيه عن أن يكون معبرا عن دخائل النفوس مفسراً لمعانى الحياة ناطقا عن الروح الإنسانية فى شتى حركاتها . فالشعر قوام الأدب والأدب صورة معبرة عن حياتنا بكل ملامحها وسماتها . والنفس قد تنقبض بالحزن وتنبسط بالفرح ، والقلب يخفق حبا ، ويهفو به الشوق بابلا لا يتمالك عن التطريب فى الغناء أو النحيب .

ونحن نبخس الطبيعة حقها ، ونتجاهل من النفس الإنسانية أخص طباعها ونصرف معنى الأدب إلى وجه آخر ، إذا حاولنا أن نعقل من شاعر الغناء اللسان ، أو أن نصم عنه الآذان .

أما الشعر الصوفى الذى بلغ ذروته وانسقت سماته على يد حافظ الشيرازى فهو الشعر العالى بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى . ففيه من جمال التصوير وبراعة التعبير وروعة الرمزية ما تكاد نعدمه فى شعر سواه .

فللكلام فيه معنيان، قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود . مما يجعل قارئه بين الحقيقة والخيال والحلم والواقع ، فيفسره على ظاهره إن شاء أو على غير ظاهره . وهذا ما أضفى عليه الروحانية والشاعرية .

ولا يفوتنا قولنا إن شعر حافظ كان بعيد الأثر فى الشعر الأوربى والألمانى منه خاصة . فوجهه فى تيارات جديدة ، وهذا بين الأثر فى مجموعة من شعر الشاعر الألمانى جوته بعنوان الديوان الغربى الشرقى[1] .

وإن نسينا فلسنا بناسين أن إقبالا بعد عودته من أوربا جعل ينظم بالفارسية التى برز فى سعة علمه بها على المثقفين فى شبه القارة الهندية ، ولقد عبر بذلك الأسلوب الرائع الذى عبر به شعراء التصوف[2] .

---

1) Horn : Geschichte der persischen Litteratur, S114 (Leipzig 1901) .

ومن أخص ما تخالف فيه المؤلفان أن أولها أخذ بوحدة الوجود، بمعنى أنه لا وجود فى هذا الكون إلا لكائن واحد هو الله تبارك وتعالى، وكل ما اتسع له العالم إنما هو جزء منه أو صورة له، وهذا ما يمكن تشبيهه بالماء، فليس فى عالمنا سوى ماء واحد، إلا أنه يتخذ صورا شتى كالمشاهد فى الندى والبرد والثلج

ومما يذكر أن وحدة الوجود تعد مقوما هاما من مقومات مذهب افلوطين وقد عرفت لذلك بأن الحقيقة واحدة وهى منشأ هـــذا الوجود ، وجميع الموجودات منبعثة من مبدأ الأحدية الذى صدر عنها بالتجلى والانبعاث ، ومآل كل شىء إلى هذا المبدأ . وفى أوائل القرن الثالث الهجرى رست أسس نظرية وحدة الوجود وذاعت وشاعت عند صوفية خراسان[١] .

أما المؤلف الثانى فلا يريد للنفس الإنسانية أن تفنى فى الذات الإلهية فناء القطرة فى البحر . فعنده أن فناء ذات فى ذات محال ، ولا يرى أن اماق ذات بأخرى هو الفناء فيها .

ويستخلص من مثل هذا الرأى عنده أنه يجادل عن رأى كان نقيضه عند بعضهم ممن ذهب لهم فى الآفاق أبعد الصيت، غايتهم التى إليها يسعون، ومنيتهم التى بها يتغنون .

ويرى المستشرق الإيطالى باوزانى أن بعض المستشرقين عجل فى حكمه حين جعل إقبالا فى زمرة المتصوفة بسبب إخراجه كتابه هذا . فما أخرجه إقبال إلا ليضمنه أفكاره التقدمية المنطلقة مؤيدا لها مبرهنا عليها ، ولقـــد تأثر فيها بأفكار فيشته والهيجلية الحديثة [٢]

---

(١) د. قاسم غنى: تاريخ تصوف در اسلام. ص ١٠٥ جلد دوم (تهران ١٣٢٢ ش)

1) Bausani. Storia della Letteratura del Pakistan p.192 (Milano 1958) .

السؤال الأول

في تعريف الشبستري للتفكر ، يقول إنه الانتقال من الباطل نحو الحق ، وفي الجزء مشاهدة الكل المطلق ، ولقد صنف في ذلك الحكماء تصانيفهم ، فكان من تعريفهم قولهم إن القلب إذا حصل فيه التصور ، فاسمه الأول هو التذكر . أما إذا تجاوزناه عند الفكرة ، فقد أصبح اسمه في العرف عبرة . والتصور الذي كان من أجل التدبر ، أضحى عند أهل العقل التفكر . وبترتيب التصورات المعلومة ، يصبح تصديق غير المفهوم مفهوما .

إنه المقدم كالأب والتالي كالأم ، أما النتيجة فهي الابن . ثم يضيف إلى ذلك قوله إن مثل هذا الترتيب تمس الحاجة فيه إلى قانون وإن الطريق تطول وتطول فينبغي طرح هذا جانبا ، وترك المصامدة كموسى ، والدخول في وادي أيمن لتقول لك شجرة بغتة ، إني أنا الله[1] .

ثم يقول إن القلب الذي رأى من المعرفة نورا وفضاء ، إنما رأى الله أول ما رأى . وأيما إنسان لم يهده الله السبيل ، لم ينفعه استخدام أحكام المنطق في فتح المغلق وكشف المبهم . أما الحكيم المتفلسف فهو الحيران ، لأنه لا يرى من الأشياء سوى الإمكان وهو بالإمكان يثبت الواجب ، ويحار من بعد في وجوب الذات . وهو تارة في سير معكوس ، وتارة أخرى في التسلسل محبوس .

---

(١) قال تعالى في سورة القصص (فلما أتاها نودي من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين) . فلما كانت الليلة التي أراد الله بموسى كرامته ونبوته ، أخطأ الطريق وقدح زنده إلا أنه لم يور نارا . ثم لاحت له نار في شجرة . ودنا من الشجرة . وسمع كلام ربه .

وما دامت ذات الحق بلا ضد ولا نظير ، لست أدرى كيف يتأتى له أن يعرفها .

وقد أحسن أيما إحسان فى التشبيه حين يقول : يا عجبا لهذا المجهول وهو يبحث عن الشمس وهاجة الضياء بنور شمعته فى الصحراء ولو أن الشمس دامت على حال ، لما كان شعاعها إلا على منوال .

ويتجه إلى من يخاطبه بقوله : أيقن أن الدنيا بأسرها لنور الحق لألاء . بها الحق من ظهوره فى خفاء .

ويصب كلامه على العقل فيقول إن من جعل العقل له رائدا ، وقع فى اللبس والحيرة وطاش صوابه ، وأدى ما للعقل من بعد المدى إلى الفضول ، والفلسفة والحلول .

وشدد النكير على العقل فوصفه بالعمى المفضى إلى التشبيه ، والعور المؤدى إلى التنزيه أما من تمذهب بالاعتزال ، فهو عنده أكمه لاحظ له من كمال . كما أن الكلام إذا تجرد من ذوق التوحيد ، فإنه فى ظلمات من غيم التقليد .

ويحشر فى زمرة هؤلاء أهل الظاهر الذين لا يرون غير المظاهر ، وكل ما قالوه قل أو كثر ، لن يكون إلا نقلا عما وقع عليه النظر .

وفى الحق إن الشبسترى لا يعلمنا بكل هذا من كلامه ما لم نكن نعلم من مذهب الصوفية ورأيهم فى أن العقل لا يصلح مصدرا للمعرفة . وان المعرفة إنما مصدرها القلب الذى ينقدح فيه إلهام الله فيتأتى له بالكشف الوصول إلى المعرفة . وهذا فارق جوهرى بينهم وبين غيرهم من المفكرين الوقافين عند حرفية النصوص .

فإجماع المسلمين منعقد على ضرورة معرفة الله . غير أنهم فى ذلك ينقسمون طائفتين طائفة ترى أن حصول تلك المعرفة إنما يكون بالرياضة وتصفية الباطن ، وهذا مذهب الصوفية وأصحاب الطريقة . وطائفة سبيلها إلى ذلك ترديد النظر وإعمال

الفكر . و هذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة[١] .

ومن الباحثين من يرد أصول التصوف إلى مذهب مانى الذى شاع فى إيران قبل الإسلام وأساسه الغنوصية التى ترسو على المكاشفة والإشراق والمعرفة الإشراقية . وهى متأثرة فى جوهرها بالأفلاطونية الحديثة ، والوسيلة فيها إلى عالم النور بمعرفة الحقائق وقطع الأسباب بين المرء ودنياه[٢] .

ويجرى هذا المجرى قول من قال إن الخالق جل ذكره خلق النفس الإنسانية من سنخ عالم الملكوت والقدرة واقتدر على إيجاد صور الأشياء فى العالم وجعله مرآة له مثالا ذاتا وصفة وفعلا ومن عرف نفسه فقد عرف ربه نسوا الله فأنساهم أنفسهم فمن أجل النفس عالم خاص فى الذات ومملكة تحوى أمثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادية . وتتم مشاهدة هذا بالشهود الإشراقى لا بالعلم الحصولى[٣] .

ومن الصوفية من ركب الشطط وأغرق فى هذا الرأى فنفى أن يكون للنظر فى الكتب جدوى فى تحصيل المعرفة ، ورأى انقطاع السبيل إلى تحصيل العلم منها ، فدفن كتبه أو طرحها فى اليم ، على أن العقل لا يكتسب به علم . وفى ذلك يقول شاعر منهم (اغسل الأوراق إن كنت فى الدرس رفيقا لنا ، فما لعلم العشق من دفتر عندنا)[٤] .

---

(١) كيوان سميعى : مقدمهٔ شرح گلشن راز لاهيجى ، ص ٢٠ (طهران ١٣٣٧ شمسى)

(٢) ژوكوفسكى : مقدمهٔ كشف المحجوب ، ص ١١ (طهران ١٣٣٦ شمسى)

(٣) معصوم عليشاه : طرائق الحقائق ، ص ١٣ و ١٤ (طهران ١٣٣٩ شمسى) .

(٤) بشو اوراق اگر همدرس مائى   كه علم عشق را دفتر نباشد

والتفسير رأى الشبستري في قصور العقل عن إدراك الغيبيات وتعليل نقصه لمن كان اعتمادهم عليه وحده ، فول ابن تيمية إن الحقائق الغيبية فوق مستوى العقل الذى يعجز عن إدراكها والوصول إلى كنهها ، ومنها حقيقة القضاء والقدر وصفات الله تبارك وتعالى وكنه ذاته وكيف يدبر سبحانه أمور عباده[1].

وقال المعتزلة بإمكان تحكيم العقل فى الحقائق الغيبية[2] كما نفوا الصفات الخبرية عن الله كاليد والوجه والعين.

وعرض ابن تيمية للمنطق المعتزلى فقال إذا ماقرر المعتزلة أن الله منزه عن الأعراض ، فهذا مالاينكره عامة الناس ، ولكن مقصودهم أن الله منزه عن الاستحالة والفساد وما يصيب الناس من سقام ، فالله بلاريب منزه عن كل ذلك . غير أنهم يقصدون نفى العلم والقدرة والحياة عنه[3] .

وفى الرد على السؤال الثانى يرى الشبستري أن التفكر فى الذات الإلهية باطل محال من قبيل تحصيل الحاصل وبما أن الآيات قد أضاءت من الذات ، فإن ذات الله لاتضىء من الآيات . والعالم كله إنما له الظهور بنوره ، فكيف يكون له الظهور من العالم . ثم يبذل النصح بضرورة طرح العقل جانبا ، فما لعين الخفاش من قدرة على التحديق فى شمس الضحى . والملائكة وإن كانوا مقربين ، إلا أنه ليس لهم مقام لى مع الله[4] ، ونور الله يحرق من الملك جناحه كإحراقه للعقل برمته . ويشبه من يجهد عبثا أن يدرك الذات الإلهية بمن أراد أن يتبين شيئاً ، فقرب منه عينه تقريبا شديدا وماحقق من تلك الرؤية مأربا .

---

(١) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ، ص ٥ ج ٢ (القاهرة) .

(٢) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة . ص ٢١٩ ح ، (القاهرة ١٩٦٨).

(٣) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول . ص ٩ ج ٢ .

(٤) هو الحديث الذى جاء فيه لى مع الله وقت لايسع معى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل .

ويتجه بالخطاب إلى من يعد الذات الإلهية ظلاما ليذكره بأن ماء الحياة فى الظلمات [1] وما الظلام إلا قابض للأبصار ، ويوصى بالكف عن هذا النظر لأنه لاموضع له . فاية صله بين عالم الطهر والتراب . وإن العجز عن إدراك الإدراك إدراك .

وينهى كلامه فى هذا الصدد بالإبانة عن حيرته فى أمره وعجزه العجز كله عن التعبير والتفسير إزاء ما يزاول منه أمراً صعبا ويروم بعيد المرام ، وشبهه بالليل المنير فى النها المظلم .

إلا أنه فى البيت الأخير يطالعنا على ما تعودناه من المتصوفة فى صرف المعانى عن وجوهها والاستغناء بالإشارة عن العبارة ، فقال إن أنوار التجلى فى هذا المشهد ولديه مايقول غير أنه يؤثر السكوت . مع أن الواقع من حاله أنه لم يركن إلى الصمت طويلا ولا قليلا لأنه بسط القول فى منظومتين تتلوان هذا من كلامه وتحملان عنوان (فى التمثيل) .

يقول فى التمثيل الأول إن من أراد رؤية عين الشمس لحاجته ماسة إلى عين له أخرى ، والعدم مرآة الوجود المطلق ، ومنها تبدو صورة ضياء الحق . ثم يذكر العدد على أنه يبدأ بالواحد ولكن ليس له من نهاية . ويطلب قراءة (كنت كنزا مخفيا) حتى يتبين له السر الخفى [2] إلى أن يقول إن العالم أصبح إنسانا وأصبح الإنسان عالما ، وهذا أجلى بيان .

---

(١) ماء الحياة أو ينبوع الحياة على حد قول القدماء فى جزيرة بعيدة ببحر الظلمات . وقد صحب الإسكندر الخضر فى رحلة إليه ليرشف منه رشفة تجعله يعيش أبدا . وبعد أن سافرا إليه سفرة تحيط بها المخاوف والمعاطب . رأى الإسكندر هذا الماء فى الظلام كخيط من فضة . ولما هم بالشرب منه اختفى الماء كما اختفى الخضر . وهـذا الماء مذكور فى شعر الفرس والترك .

(٢) هو الحديث الذى فيه كنت كنزا مخفيا فأردت أن اعرف فخلقت الخلق

أما فى التمثيل الثانى فيقول إن الحديث القدسى سالف الذكر يجلى هذا المعنى ، فالعالم من أقصاه إلى أقصاه مرآة وفى كل ذرة شموس تتوهج ، وإذا ماشققت قلب قطرة فكم من بحر يتدفق منها . وفى جناح البعوضة موضع لروح وفى النقطة عين سماوية . وإذا رفعت ذرة من موضعها الحق الخلل بالعالم كله .

ثم يقول أنت فى نوم ولا ترى إلا الخيال ، وليس ماترى من دنياك سوى مثال . أما إذا استيقظت يوم الحشر ، فسوف تدام أنك ما كنت إلا متوهما متظننا .

وما يبدو هذا ليس إلا دين العجائز ، وهذا مالا يرتضيه إلا من كان عنده الجهل من الجائز ويوصى بالاقتداء بخليل الله إبراهيم فى قصة اهتدائه إلى معرفة الله بعد النظر فى الكواكب ، ويشير إلى أنها حس وخيال فينبغى أن يقال (لا احب الآفلين) .

ويدعو إلى التفكر فى خلق السماوات والعرش ، والتساؤل عن سبب تسميته عرش الرحمن وما الصلة بينه وبين قلب الإنسان . كما يدعو إلى النظر فى الكواكب بقلب عامر بالإيمان ليخرج من ذلك بفكرة وعبرة .

وبعد بسط كلامه فى الكواكب يخص الأناسى بمنظومة ويخاطب الإنسان راغبا إليه أن يشاهد العالم فى نفسه ويرقب البدء والمنتهى ، قائلا له إنه كان صورة معبود الملائك ولذلك أصبح مسجودها ، وله عالم العقل والروح والسماء والأرض ، والعدم هو عين الوجود والارتفاع ذات الانخفاض . ثم يعجب للأول الذى أصبح الآخر . والباطن الذى أصبح الظاهر . إلى أن يقول : أنت فى ريب من أمرك ليل نهار ، فألا تعرفها أمثل وأفضل .

وفى البيت الأخير يقول : بما أن خاتمة التفكر أصبحت التحير ، يختتم البحث فى التفكر .

فالشبسترى وإقبال يطرقان موضوعا بعينه ، وفى نظر الأول أن العقل المنطقى منقطع السبيل إلى إدراك ماهية هذا الكون . وهو ذلك الشيء

بذاته الذى يرى (كانت) أنه يجاوز بطبيعته نطاق التجربة والإدراك الحسى [1] .

فهذا الذى بذاته ، لا ينحصر ولا يتحيز ، وعليه فهو خارج حدود الزمان وقيود المكان ولا يمكن أن يرد إلى العلة . وذلك ما يجعله بمنأى عن الإدراك العقلى ، وبالتالى يستحيل تشبيهه وتمثيله وتنزيهه . وقد سفه المؤلف أضاليل المعتزلة والمتكلمين وأباطيلهم لأنهم توهموا مالا يتعلق به حس ولا يدركه فكر .

وضرب المثل بإبراهيم عليه السلام الذى رأى الشمس والقمر حسا فابلغ بالحس شيئا . ثم أيقن أن المكاشفة وحدها هى السبيل إلى إدراك الحق ، كما قطع الصلة بين العقل والإشراق الروحى .

أما إقبال فيبدأ كلامه بالتساؤل عن ذلك النور الذى ينطوى عليه صدر الإنسان ، غير أنه نور على حدة ، لأنه منبعث من نار البرهان والدليل حينا ، منبثق من روح جبريل حينا آخر . وحسبنا هذا لنستدل منه على أن إقبالا لا يقطع الصلة قطعا تاما بين المكاشفة والعقل كما هو الشأن عند الشبسترى ، ويرى الاعتماد عليهما متلازمين ، فهما عنده متكاملان متآزران فى الهداية إلى تلك الطريق المنتهية بإدراك الحق . كما يعزو إلى المكاشفة قدرتها على تأمل وتمثل المعانى المجردة والحقائق الأزلية السرمدية ، أما العقل فلا يجحد له فضلا فى الإحاطة بالمعارف الدنيوية .

ومن ثم يبدو إقبال بجانبيه الروحى والعقلى ، فالجانبان عنده غير متناقضين ولا متعاندين ولتوضيح الفارق بين إقبال والصوفية على الإجمال ، وفى تحديد منطلق من قيود الوزن والقافية ، نورد ماذكره درويش جوال مات فى مصر فى القرن العاشر يسمى الدفترى ، وله رسالة قال إن الله ألهمه ماجاء فيها . وقد قسم الباحثين عن الله فهم ينحصرون فى ثلاثة ، عابد يعرفه الله بنفسه بمن منه وكرم

---

(١) يوسف كرم : المعجم الفلسفى . ص ١٢١ (القاهرة ١٩٦٦) .

وهو يعبد ربه أملا فى جنته ، وفيلسوف وفقيه ، يعرفه الله بنفسه بعزته وجلاله إلا أن هذا لن يهتدى إلى معرفة الله حق معرفته ، ففى يقينه أن الذات الإلهية لاسبيل إلى معرفتها ، ولذلك يقول إنه يعلم أنه لايعلمها ، وهذا علمه . والعارف الذى يعرفه الله بنفسه بالانجذاب والوجد ، أو بإرشاد شيخه ولا شعور له بدنيا الناس من حوله(١) .

فإقبال بين الإفراط والتفريط ، يسعى إلى التآلف لا التخالف ، لاتنسيه السماء الأرض ، وما الغيب بشاغله عن الواقع ، وهذا هو الإيمان الحق ، والإسلام فى صدق .

أما فى الشطر الثانى من الجواب على السؤال الأول ، فيرى الشبسترى أن العقل يهدى إلى معرفة ماصنع الله وصفاته ، غير أنه عاجز عن إدراك ذاته ، وإدراكها لاسبيل إليه إلا بالمكاشفة . وهذا من رأيه مذكرنا بما عليه الصوفية .

بيد أن إقبالا يقول إن فى العالم أحداثا فى حركة وتطور ، وعقلنا دافعنا إلى الحركة فى حياتنا ، كما أنه شاحذ بصائرنا .

ولكن أيهما المتقدم على الآخر ، العقل أم الكشف ؟ وعلى هذا السؤال يرد إقبال مدليا برأيه الذى يؤخذ منه أن القلب جدير بأن يكون مناطا لاهتمامنا ، فبه يمكن الاهتداء إلى الله .

وهو ينسب إلى هذا القلب من الصفات ، مايسمو به إلى غاية الغايات ، مما يؤكد أنه يقدم الكشف على العقل ، وعلى الإنسان أن ينتقل من داخله إلى خارجه .

ويرى بشير أحمد در ، مترجم روضة الأسرار لإقبال أن هذا مذهب

---

1) Nicholson : The Mystics of Islam pp. 71,72 (London 1916)

السهروردي الذي يشترط الكشف أول مايشترط فى السالك . وهو مايخالف رأى الغزالى الذى يشترط العلم أو العقل أولا عند الصوفى[1].

ولتوضيح ذلك نقول إن مذهب السهروردي يتلخص فى فكرة مايسمى بالنور القاهر الذى يتخذ مظهر العقل الفلسفى والروح بمعناها فى القرآن . ولا تبدو الفكرة بخصائصها إلا إذا وازنا بينها وبين محاولة رد الروح إلى العقل[2].

أما الغزالى وهو الفقيه ، فكان حتما أن ينشب النزاع والخلاف بينه وبين طائفتين ، الأولى طائفة المتشككين المنكرين حقيقة الوجود ، والثانية طائفة من الصوفية تناسوا العقيدة وتهافتوا على وحدة الوجود ، وهو يؤكد إمكانية علم الكشف الذى يحظى باهتمام الفلاسفة ، وفى هذا مايتعلق بنظرية المعرفة . ويقول إن من الناس من يحسبون أن الانبياء تتكشف لهم الحقائق . وهذا غير مانع من تصورنا لغيرهم من تتكشف لهم تلك الحقائق دون أن يكونوا من الأنبياء ويرى فى وحدة الوجود كلاما يستغلق ويستعجم كما لايميل إلى الفناء فى الله والاتحاد والاتصال به[3].

وفى هذا مايسوق الدليل على أن إقبالا آخذ بأخذ الغزالى ، وهو فى هذا يغاير الشبستري الذى يرفض العقل لأنه لايحيط من العلم إلا بالقليل ، فهو فى هذا قريب الشبه بالسهروردي وإقبال فى دعوته الإصلاحية التى يتجه بها إلى الشرق والغرب ، يؤيد نزعته تلك فى جرأة من عقد العزم على الجهر بما يراه الحق لاريب فيه ، فذكر فى كتابه تجديد الفكر الدينى فى الإسلام أن ثقافات آسيا والعالم القديم أجمع قد أخفقت ، لأنها واجهت الحقيقة من

---

1) Bashir Ahmed Dar : Iqbal's Gulshan—i Raz—i Jadid p.21 (Lahore 1964)

1) Corbin et Kraus Le Bruissement de l'Aile de Gabriel. p.4 Paris.

2) Carra de Vaux ; Gazali. pp 204, 208 (Paris 1902)

الداخل ليس إلا ، وكان تحركها من الداخل نحو الخارج ، وهذا ماتسبب فى تشكيل نظرية ليس لها من قوة ، ومحال أن تقوم حضارة لها الدوام على أساس من نظرية بحتة .

ومن عجب أن المؤلفين جميعا لم يجيبا على السؤال المطروح فى البيت الثانى وهو علة الطاعة والمعصية .

السؤال الثانى

هذا هو السؤال التاسع فى كتاب الشبسترى الذى يشبه الوجود ببحر خضم ساحله النطق، والحرف فيه صدف، أما الجواهر فعلم القلب، أمواجه تنثر اللآلىء ومنها يخرج الشرح ونص الأخبار، وأمواج هذا البحر، مالها عدد، تثور فى دوام وتمور ولكن دون أن تنقص من لجة هذا البحر قطرة. ووجود العلم من هذا البحر المتناهى فى العمق، ولكن غلاف لآلئه من الصوت والحرف.

ويعقب على هذا التشبيه بتمثيل يذكر فيه مايذكر القدماء فى تكوين اللآلىء فيقول إن الصدفات تصعد من أعماقها البعيدة فى شهر نيسان إلى وجه البحر فاغرة أفواهها، ثم يرتفع من البحر بخار فينهمر مطرا بأمر الله، وتتلقى اللآلىء القطر بأفواهها لتنطبق عليه وترجع إلى مستقرها فى القاع وقد امتلأ قلبها، وبذلك تصبح من المطر قطرة، فى اليم درة.

ويغوص الغواص عليها مستخرجا الدر من صدفه، ثم يتجه بالخطاب إلى سائله قائلا له إن جسمه هو الساحل والوجود كالبحر، أما البخار فهو الفيض والمطر علم الأسماء. والعقل غواص هذا البحر العظيم. وينصح بفض الصدف عن الدر، وطرح القشر لاستخراج اللب.

ثم يقول إن اللغة مع الاشتقاق والنحو والصرف، دائرة على الدوام حول الحرف ومن يقضى عمره فى هذا يقضه ويفنه فيما لا يتحصل منه نفع. ولن يجد فى يديه إلا القشر الخشن من هذا الجوز. فما وجد اللب من لم يكسر عنه قشره. إن اللب لاينضج بلا قشر، وقد تحصل علم الدين من علم الظاهر.

ويقول ليس علما ذلك الذى يميل إلى الدنيا ، إنه صورة وليس بمعنى ، ولا يحصل علم مع الطمع ، ومن أراد ملكا فليبعد عنه الكلب ، فعلوم الدين من خلق الملائكة ، وهى لا تدخل القلب إن كان له طبع الكلب[1] .

ويدعو إلى صقل لوح القلب ، حتى يهبط الملك أمام محصل العلم ، فيفيد علم الإرادة ، ويقرأ كتاب الله من النفس والآفاق ويتزين بمكارم الأخلاق . ثم يذكر بعض الفضائل ومنها الاعتدال . فيقول إن ظهور الحسن فى الاعتدال ، والعدالة للجسم أقصى الكمال . وإذا ما كان الصفاء للماء والتراب ، جاءهما من الله روح .

وفى تمثيل ثان ، يقول إن الشمس وإن كانت فى فلكها الرابع ، إلا أن شعاعها نور يدبر الأرض وليس للشمس طبيعة العناصر ، والكواكب حارة وباردة وجافة ومنها العناصر كلها باردة ومختلفة فى ألوانها ، وحكمها مطاع كحكم الملك العادل ، فلن يقال الخارج ولا الداخل .

ويخرج من ذلك إلى قوله : اعلم أن النكاح المعنوى وقع فى الدين ، وقد أعطت النفس الكلية الصداق ، ومن ذلك تتولد الفصاحة والعلوم والأخلاق والكلام . والصباحة والملاحة فى الدنيا منقطعة النظير ، وما أشبهها بخمير عربيد ، ولقد رفعت على مدينة الحسن رايتها .

وكل نظم العالم هدمتها ، وهى تارة تمتطى صهوة فرس الحسن ، وتارة أخرى تصول بالسيف الحسام . إنها تدعى فى الأنام ملاحة وفى الكلام فصاحة ولقد دان لها الولى والملك والفقير والغنى ، فما فى حسن الوجوه الصباح ؟ إنه ليس حسنا وحسب ، فلا روعة للحسن إلا من الحق . واعلم أن الحق فى كل موضع فلا تتجاوز حدك . ومما تمس الحاجة فيه إلى التفسير ، تلك الملاحة التى يعدها الشبسترى شعاع نور الوحدة الإطلاقية . ولقد تساءل عن ملاحة الوجوه التى

---

(١) قال صلى الله عليه وسلم إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة .

تخلب اللب وتثير الحب . فهذه الملاحة كما قال هي التناسب ، ولكنها في نظره من أمر الله . فجذبة القلوب بسعة (لا يسعني أرضي ولا سمائي) بحكم (لا مؤثر في الوجود إلا الله) . وفي هذا يقول ابن الفارض .

فكل جميل حسنه من جمالها
معار له بل حسن كل مليحة

وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر
فظنوا سواها وهي فيها تجلت

وتظهر للعشاق في كل مظهر
من اللبس في أشكال حسن بديعة

وليس سواها لا ولكن غيرها
وليس لها في حسنها من شريكة

وعنده أن صدور الأفعال ان يكون إلا من الله جل وعلا. وذكر الشبستري في رسالة (حق اليقين) أن العشق المجازي وهو إفراط المحبة لا مبعث له إلا ذلك الحسن الذي في المظهر الإنساني[1] .

ويرى الشبستري أن هذا الوجود أشبه شيء ببحر له من القول والعلم ساحل. والعلم في نظره علمان ممدوح ومذموم ، وهو يمدح ذلك العلم الذي ينبثق من القلب هبة من الله . إنه تلك الدرر التي تكونت بفضل إلهي في صدفات كانت في القاع ، رفعتها العناية الإلهية إلى السطح لتمتلىء بالدرر وتهبط بها إلى القاع ، وللغواص أن يغوص عليها لالتقاطها .

أما العلم الثاني فهو العلم الدنيوي ، وهو الصدف الخاوي من دره فلا خير

---

(١) لاهيجي : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٤٨٢ — ٤٨٤ (طهران ١٣٣٧ شمسي)

فيه ولا نفاسة له ، وأولى به ثم أولى به أن يطرح وينبذ .

والشبستري يشترط الفضائل لتسوية النفس الإنسانية وتهيئتها لتقبل العلم إلهاما من ربها . كما يستوجب أن يكون العلم منبت الصلة بالدنيا ، وعلوم الدين إنما كانت نشأتها بفضل من رب العالمين .

وهذا الصوفي يختلف جد الاختلاف في تعريفه للعلم وتصوره له عن متكلم كأبي بكر الباقلاني، فحد العلم عنده أنه معرفة المعلوم على ما هو منه ، وهذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ماليس منه ولا يخرج منه شيئا هو منه . والعلم علمان : علم قديم وهو علم الله عز وجل وليس علم ضرورة ولا استدلال . وعلم محدث وهو كل مايعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم ، وهذا العلم المحدث على قسمين : علم ضرورة وعلم نظر واستدلال .

أما علم الضرورة ، فعلم يلزم نفس المخلوق بحيث لا يمكنه الخروج عنه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ، وقد وصف بذلك في اللغة فقيل إنه عما أكره العالم به على وجوده . وهو ضروري لمس الحاجة إليه . والعلم النظري يقع بعد استدلال وتفكر في حال المنظور منه أو تذكر نظر فيه . وقد يعرف بأنه كل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية . وهو ما بني على علم الحس فهو حسي . وكل علم حصل بإدراك إحدى الحواس علم ضرورة يلزم النفس ولا سبيل إلى الارتياب فيه[1] .

أما إقبال فيعارض الشبستري ، وتبدأ معارضته من البيت الأول الذي يعرض فيه لتشبيه الحياة لا الوجود والكون ، وهي حياة تموج بالأنفاس ، وتردد الأنفاس أمارة على حركة الحياة ، ويشبهها كذلك بالبحر ، وكأنما أصر على إبراز الحياة في بحره هذا المغاير لبحر الشبستري لأنه بحر جار وليس بحرد بحر . أما ساحله فالشعور والعلم بالأمور . كما أن أمواجه الدافقة لم ترتد عن ساحله بل طغت عليه وتجاوزته إلى الصحراء لريها .

---

(١) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص ٣٤ — ٣٦ (القاهرة ١٩٤٧)

وهذه الحياة التى لا تكف عن اختلاجها ترهف الشعور بما يعترض من عقبات تحول بينها وبين انطلاقها واطراد اتساعها .

وإقبال يعقد الصلة بين الحياة والشعور المشبهين عنده بالبحر وساحله . فهذا الساحل لم يصد الموج بل غمر به واندمج فيه .

وهذا الشعور وثيق الصلة بالماديات والمحسوسات ، وهو يناقض ما يراه الشبستري من وجوب ألا يتعلق العلم بشيء من أعراض هذه الدنيا .

ويقول إقبال إن الدور الذى يلعبه الشعور فى تعيين خصائص حياتنا مما تؤيده نظرية النسبية ،فهى تنص على أن الشيء المشاهد معرض للتغير ، وماذاك إلا لأنه متوقف على من يشاهده فحجم الشيء وشكله يتغيران بتغير وضع وسرعة المشاهد[1] .

كما يعبر عن تلك الفكرة بمثل قوله .

ترى الدنيا ، ولكن ليس فيكا

بما تحويه ، فلتدع الشكوكا

من الأزهار دنيا اللون طاقه

نقيدها ، لها منا انطلاقه

فهذا منه تلميح إلى تلك الفكرة ، على أن هذا العالم متصل بمن يشاهده منفصل عنه على سواء ، وهذا مترتب على شعور الرائى بما يرى .

وإقبال فى واقعيته ، يناقض الصوفى فى أننا نقتدر بتأمل ما يقع تحت الحس على الوصول إلى النفس الكلية ، كما ننتقل من المتعدد إلى الواحد . وإن التجربة تعدم توازنها وخطواتها مالم تكن لها خلفية عقلية . وهذا رأى أدلى به فى رده على السؤال الاول .

(2) Bashir Ahmed Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid p. 15 (Lahore 1964)

وفى الخاتمة يمجد الذات ويبين عن فرط إعجابه بكون أعظم قوة فيها :

وذانك نيّرين بها تصيد ومن تدبيرها لهما القيود

وتلك الذات فى دنياك أضرم بغزوك ما ترى أو غاب حطم

والبون بعيد بينه وبين الصوفى الذى يمحقها محقا ويفنيها فى الذات الإلهية إفناء .

ولقد درج الصوفية الآخذون بنظرية وحدة الوجود على أن يسموا الله بحرا والإنسان قطرة . أما إقبال فوافقهم فى تسمية الله بحرا ، إلا أنه خالفهم فى تسمية الإنسان لأنه سماه لؤلؤة مشرقة ، فربأ بالإنسان عن أن يكون قطرة فان شأنها يحن حنينها إلى فنائها فى بحرها . وهو يضرع الى الله راغبا إليه أن يجعله جوهرة إن كان من الفخار وعاء . كما يقول له إن نفاسة اللؤلؤة فى يده إن كان صدفه [1] .

---

1) Abu Sayeed Nur-ud-din : Attitude towards Sufism p. 300 Iqbal (New York 1971)

السؤال الثالث

مدار الكلام فى هذا الصدد لدى الشبستري على مفهوم البعد والقرب من المولى تبارك وتعالى . وعلى أى وجه تكون الصلة بين الواجب وهو الله لكون الوجود ذاتيا له ، والممكن الوجود ، وهو مالا يعرض منه محال متى فرض وجوده وعدمه ، أو ما يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد . أما القلة والكثرة فتتعلقتان بمقدار البعد والقرب .

والمراد بالوصال هنا ارتفاع التعين . فالحق يتجلى فى كل ذرة من ذرات الكائنات التى وجدت به وإلا انعدمت ، فكل كائن ذو نصيب من فيض الله وإذا ازداد الإنسان من الله قربا بعد عن ذاته ، كما أنه إذا ازداد بعدا عدم الإدراك ، فكلا الحالين مفقده إدراكه .

والله يتجلى فى صورة الإنسان (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)

وهذا التجلى فى الكائنات على حسب تقبلها واستعدادها ، وبذلك يتضح معنى أن الله لا يتجلى فى صورة مرتين ولا فى صورة الإثنين . ويمكن التشبيه بالشمس التى يبدو نورها منعكسا على زجاجات شتى ، وقد عكست كل زجاجة نورا مباينا لنور الأخرى ، فنور الشمس واحد ولكنه مختلف متعدد بتعدد واختلاف ما ينعكس عليه .

كما أنه كلما زاد الكمال الفطرى فى إنسان زاد تجلى الله فيه ، والعكس بالعكس .

ثم يقول المؤلف فى البيت الثالث من جوابه على هذا السؤال ما يومىء إلى أن الله خلق الخلق فى ظلمة العدم ثم ألقى عليهم من نوره ، وعلى قدر النصيب من هذا النور يهتدى صاحبه ويقترب من الله ، ويفسرون هذا بقوله تعالى (أفمن

كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) .

وهذا لا يكون إلا برحمة من الرحمن الرحيم . كما يؤيد ذلك بالحديث الذى جاء فيه أن الله خلق الخلق فى ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل .

ثم يقول : ما دمت منطلقا فى الطريق فلا خوف يخلع القلوب ، ولا حاجة إلى السوط بالفرس النجيب .

ويريد بذلك أن العارف يعلم أنه امحى وفنى عن وجوده المجازى . والخوف هنا هو فقدان الحياة الصورية ، ولذلك فلا خوف على العارف بحكم قوله تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

ولقد تجرد قلب العاشق من كل شىء . ومخافة الله كالسوط للنفوس المتهافتة على الشهوات والتى تشغلها من الطعام والشراب شواغل ، وقد انصرف أصحابها عن العبادات والمجاهدات ، فسوط مخافة الله يردهم إلى سواء السبيل .

وهو ينزه السالك عن الخوف والرجاء ، ويشبه الخائف بالطفل الغرير الذى يفزع من ظله ، ويريد ليهدىء من روع ذلك الخائف من نار جهنم ، مؤكدا له أن شواظا لن يصيبه منها ، ويشبهه بالذهب الخالص من كل شائبة فى طهر روحه وجسده . فالذهب لا يدخل النار إلا لينتفى عنه ما فيه من غش وخبث . فما خوفه من دخول نار جهنم وهو الطهور جسما وروحا .

هذا بيان أنه لا خوف للعارف فى تمثيل وتخييل الشبسترى الذى يتجاوز قوله إلى فكرة أخرى عن النفس ، فيذكر الإنسان بأنه ما دام أسيرا لحجاب نفسه ، فهو أسير حجاب العالم كله . يريد بذلك أن من رفع عن نفسه حجابها فليس له من حجاب .

أما فى البيتين الأخيرين من هذا الجواب فيقول إن مرتبة الإنسان فى دائرة المدارج والمعارج الوجودية، فإنها نقطة النهاية فى القوس العروجية. وتلك النقطة فى مقابل نقطة الوحدة . فلمواجهة تلك النقطة خصه الله بما لم يخص سواه ، فتجلت فيه خصائص العالم كله . والمظاهر الكونية تفصيل للحقيقة الإنسانية ، كما تجلى الله فيه بكمال ذاته وصفاته . وكل ما وسع العالم أجزاء له وهو العالم بأسره . إلى أن يختم قوله متجها إلى الإنسان راغبا إليه أن يقول أنا خير ما فى هذا الوجود وليس فيه من شيء كمثلى ، كما قال الشيطان عن آدم من قبل أنا خير منه .

ثم يعقد فصلا فى الاختيار ، ونرى من الخير أن نمهد له على سبيل التذكرة والتعريف .

فهذا الاختيار يذكر مقرونا بالجبر وحرية الإرادة والقضاء والقدر . وهو معضلة ترجع إلى القدم تضاربت فيها الأقوال منذ أيام فلاسفة اليونان الأقدمين كالأبيقوريين والرواقيين . أما فى الإسلام وهو مناط اهتمامنا ، فقالت طائفة إن الإنسان مجبور لا قدرة له على خلق أعماله ، والله عز وجل هو خالق تلك الأعمال على يديه . وخالفتهم المعتزلة فقالت إن الإنسان حرة إرادته ، تخلق الأعمال قدرته ، مختار حين يعمل ولا يعمل .

وقد تصدى ابن حزم لهذه المشكلة فى موضعين من كتابه الفصل فى الملل والنحل ، فقال ما مجمله أن أهل السنة والأشعرية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة ، يذهبون إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة ، خلقها الله تعالى ، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة . إلا أن سائر المعتزلة ومن وافقهم من بعض المرجئة والخوارج والشيعة فعلى أن أفعال العباد محدثة ، فعلوها ولم يخلقها الله .

ورأى أن مرد هذا من رأى المعتزلة ومن لف لفهم إلى سقم فهمهم لمسائية أفعال النفس .

ثم قال إن بشر بن المعتمر قال إلا أنه ليس شيء من أفعال العباد إلا ولله فيه

فعل من طريق الاسم والحكم، وتفسير ذلك من قوله أن لله حكما منه بأنه صواب أو خطأ ، ويسمى بالحسن أو القبيح ، والطاعة أو المعصية .

وذكر أن رجلا من المعتزلة زعم أن الله لم يخلق الكفار لأنهم ناس وكفر معا ، غير أنه خلق أجسامهم دون كفرهم .

وعقب ابن حزم على هذا الزعم بقوله إن هذا منطبق على المؤمنين والملائكة والجن . ويصف صاحب الزعم بالبؤس والسخف .

وفي نظره أن جميع المجبرة جعلوا أفعال العباد طبيعة اضطرارية كفعل النار الإحراق بطبعها ، وتلك صفة الأموات لا الأحياء المختارين .

ويندرج تحت هذا كلام له تحت عنوان القضاء والقدر، يقول فيه إن كثرة استعمال المسلمين لهاتين اللفظتين أوقعهم في اللبس، ففهموا منهما معنى الإكراه والإجبار وليس كما ظنوا ، ثم أورد مختلف المعاني للقضاء والقدر في اللغة وهو على حجة من آيات القرآن الكريم . فمن معاني القضاء الحكم والأمر والإخبار ، أما القدر فبمعنى الترتيب والحد . فمعنى قضى وقدر حكم ورتب ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا[1] .

وبعد هذه التوطئة التي تعين على تبين ما احتج به المؤيدون والمفندون ، ينفسح المجال للنظر في رأي الشبستري ، الذي يبدأ بتعليل اختيار الإنسان ، بأن الجسد مطية تمتطيها الروح .

ثم يقول إن زمام الجسد وضع في يد تلك الروح وهذا العقل ، عند من يقولون بالاختيار وينبري لتجريح هذا بقوله إن هذا مذهب عبدة النار . وخص عبدة النار بالذكر لأن العمل عندهم خير أو شر ، وهذا بعيد غاية البعد عن طريق المعرفة [2]

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . ص ٣١ر٣٢ ج٣ (القاهرة ١٣٤٧ هـ)

(٢) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٤٢٤

وهو يغمز فى القائل بالاختيار ويزرى عليه ويخاطبه قائلا أى اختيار هذا أيها الجاهل ! فأنى يكون للإنسان اختيار وهو بذاته باطل ولا شىء . فالأفعال تابعة للصفات والصفات تتبع الذات ، ووجود الإنسان معدوم وإن يكن له وجود فهو وجود مجازى وليس بحقيقى ، فلن يصدر منه خير ولا شر .

ويريد الشبستری ليدعم دعواه بدليلها ، فيتساءل عن إنسان أى إنسان عرف الفرح بلا ترح . وحقق قصارى ما يصبو إليه من أمل ، أو تأتى له أن يعيش أبداً . فلو كان له اختيار لما اختار الا ما يطيب به نفسا . ويسوق لذلك مثالا آخر فيقول إن للناس مراتب كالإمارة والوزارة والصدارة ، وهى باقية بقاء الدهر ، غير أن أهل هذه المراتب لا تدوم لهم حال ، ولا بقاء لهم فى مراتبهم. وهذا من الدليل على أنهم عاجزون عن الاختيار لأنفسهم ، وأمر الله غالب .

ويومىء إلى كلام أهل القدر فى هذا الصدد ، وقد أسلفنا تبيان مذهبهم.

ويقول أيما إنسان لم يتمذهب بمذهب الجبر ، كان من المجوس ، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم .

وهو يريد بذلك الحديث الذى جاء فيه (القدرية مجوس هذه الأمة)

ومعلوم أن القدرية يعدون من أهل البدعة لقولهم إن الإنسان حر فى أن يقرر قدره[1] .

كما يذكر وجه الشبه بين ذلك الأحمق الذى يقول نحن وأنا وبين المجوسى الذى يقول إله الخير وإله الشر . ويضيف أن الإنسان مجرد مظهر ونسبة الأفعال إليه عين المجاز .

ويقول : قبل خلق الروح والجسد ، تعين عمل لكل أحد . فهذا إبليس ظل فى الطاعة دهرا طويلا ثم أصبح لعينا . ويسأل مخاطبه عما قدر فى الأزل ، لأن يصبح هذا محمدا وهذا أبا جهل .

---

1) Lammens : L'Islam, Croyances et Inslitutions. p. 56 (Beyrouth 1926)

ومن تأمل فى عمل الله وتساءل ، فهو كالمشرك الذى يجرؤ على عزته بما لا يليق .

ويليق بالألوهية اللطف والقهر ، أما العبودية ففى الفقر والجبر . والكرامة للإنسان اضطرار ، وليست نصيبه من الاختيار . إنه مأمور . وهذا هو من مسكين مجبور وعدم اختيار الإنسان ليس بظلم ، بل إنه عين العدل والعلم . إنه عدل لأنه وضع للشىء فى موضعه وتصرف الله فيما يملكه ، وعلم لأنه كان قبل خلق الإنسان ، كما أنه لطف من الله وفضل ، فما كلف الإنسان مالا طاقة له به . ولقد كلف بذلك شرعا بحكم (ولقد كرمنا بنى آدم) .

وينتهى كلام الشبستري بقوله إن تكليف العبد إنما هو بحكم اتحاد المظاهر والظاهر .

فعلى المرء أن يرضى بقضاء الله ويعلم أن السعى فيما لم يقدره الله باطل .

فعند هذا الصوفى أن ذلك الوصال بين الممكن والواجب ، أو أن الاتحاد بين الإنسان والله ، هو محو الذاتية والغيرية ، والقريب من الله هو من نفض عنه إمكانيته أى إنسانيته . فلا إرادة للإنسان ، ولقد أراد الشيخ لذلك توكيدا وقطعا للشك باليقين فيه . فرأى أن يعقد له فصلا يبسط الكلام فيه طويلا ولا غرو ، فهذا ما يتوقع من صوفى مذهبه تمام الفناء فى الذات الإلهية . وهو بذلك صادق التعبير عن مذهب أهل التصوف .

أما إقبال الذى يعارضه ويساجله فعلى رأى آخر ، لأن معنى ما يسمى بالوصال عند الشيخ هو قدرة الإنسان على الوصول إلى نظرة كالنظرة الإلهية فى تقدير هذا الكون[1]

---

1) Bashir Ahmad Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i jadid p.28 (Lahore 1946).

وذلك بوسائل ثلاث : الأولى وسيلة الصوفية الذين يبذلون وسعهم في الغوص على أعماق القلب وقطع ما بينهم وبين الدنيا من أسباب .

وفي رأى إقبال أن هذا ما يمكنهم من اكتساب رؤية ، غير أن ذلك كان وخيم العاقبة في المجتمع الإسلامي ، لأن غايتهم من ذلك لم تكن أن يروا شيئا بل أن يكونوا شيئا .

ولهذا فتلك الوسيلة الصوفية مرفوضة عند إقبال ، إذ أنها تقضي القضاء المبرم على شخصية الإنسان .

والوسيلة الثانية عقلية ، وهي التي يأخذ بها المحدثون من العلماء الذين ينظرون إلى الكون كنظام دقيق التحديد مشكل من أجل خير الإنسان وصالحه . ولكن تلك الوسيلة لم تحقق المنشود من غايتها ، بل على النقيض من ذلك لم يسع الإنسان في خير يتحصل له ، بل سعى في شر يهدمه هدما .

أما الوسيلة الثالثة ، فيسميها إقبال حيوية لأنها تقبل ضرورة الحياة وهي ما يسميه القرآن الإيمان ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد في قضية أو عدة قضايا ، والقضية قول فيه نسبة بين شيئين يتبعه حكم . وإقبال يدرك هذا الإيمان على أنه الإيقان المتحصل من تجربة نادرة وبه يشعر الإنسان أنه بلغ الغاية في قوته الخلاقة وحريته وتجاوز حدود الزمان والمكان .

وإقبال في تصوره للزمان والمكان يقول (لا إله إلا الله ، ولا وجود للزمان والمكان)[٢]

ويرى أن الزمان والمكان ما يصوره علم الحساب فهو القائل في صدر هذا الفصل .

---

(2) Alam Khundmiri : Conception of Time . Iqbal. p. 262 (New York 1971)

وهذا العالم الفانى لجدد
وعقل كيفه والكم قيد

لإقليـد وطوسى أراه
وعقل قاس أرضا قد كفاه

وليس حقيقة فيه الزمان
ولا أرض ولا حتى المكان

وإنه ليقف بنا التأمل لنقول إن إقبالا مشبه أن يكون مخالفا للشبسترى فى معنى القرب والبعد ، لأن إقبالا ينكر المكان كما رأينا ، أما الشبسترى فى شرح اللاهيجى فالبعد والقرب عنده معنويان لأنهما بالنسبة إلى ذاته وإلى الله .

وإقبال لا يرى التفرقة بين الروح والجسد،وهو معاند فى هذا الرأى للصوفى الذى لا يجد الإنسان إلا وجودا مجازيا وقد فنى جسدا .

وإقبال لا يتناسى ما للجسد من خطر ، فالشعور المفضى إلى المعرفة ذو صلة بالماديات ، كما أن العقل والروح يتخذان هذا الجسد وسيلتهما إلى الظهور .

وهو يعقد الصلة الوثقى بين الدين والدنيا . ولنا أن نعدهما رمزين للروح والجسد ، فنعى على الترك فصلهم بين الدين والدولة ، وكرر ذلك فى مواضع من كتبه . فهو القائل فى كتابه (جاويد نامه) [1]

ليس للكعبة تجديد الحياة
إن أتى الكعبة غربى بلات

ما أغنى الترك ماقالوا نشيدا
بل قديم الغرب سموه الجديدا

---

(١) د. حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ١٠٤ (القاهرة ١٩٧٣) .

نفس آخر فيهم ماخفق
عالم فى القلب منهم ما انبثق

وافقوا العالم هذا لا جرم
فيه ذابوا شمعة تحت الضرم

لقد ضرب هذا المثل ليتضح بعض اليقين على قلوب من تناسوا أن الدين والدنيا كالجسد الواحد بعضه من بعض ، وأيقن أن فصل الدولة عن الدين من أبطل الباطل . والإنسان عنده روح وجسم يشكلان كيانه متعاونين . ولعل الصوفى فى عقده فصلا ينفى فيه الاختيار عن الإنسان، إنما أراد انكارا لوجوده وقدرته على أن يكون له من الأمر شىء . وليس بمستبعد أن يكون هذا صارفا لإقبال عن الرد عليه .

السؤال الرابع

ينبرى الشيخ للكلام فى القديم والمحدث . فالقديم مالم يسبق بغيره سبقا ذاتيا ، والمحدث ضده لأنه معلول بعلة . ويسأل كيف انفصل هذا عن ذاك . وعند المتصوفة أن القديم وهو الله تبارك وتعالى واجب الوجود يتجلى فى الخلق . فالقديم على الدوام ظاهر فى صور المحدث ويذكر بالله العنقاء وهى طائر لا يعرف منه إلا اسمه . والوجود واحد له البقاء السرمدى .

وكما أن العدم لن يكون إلا عدما ، فالوجود لا يصبح عدما ، أما المعدوم فلن يكون موجودا .

ويشير إلى العالم قائلا إنه محض اعتبار . لأن الذات شاءت أن تظهر ، والظهور يكون بالأسماء وصور المظاهر ، فالعالم متشكل من تلك المظاهر ، ولن تكون إلا وهما وخيالا . والوحدة تتجلى فى الكثرة كالنقطة الجوالة فى حركتها التى تصبح دائرة ، فهذه الدائرة التى تقع تحت البصر لا تعدو أن تكون نقطة واحدة . وعلى هذا النحو يتجلى الحق فى العالم . غير أن هذا الواحد فى ذاته لا يزيد . ويرغب إلى مخاطبه أن يستخدم العقل فى فصل القديم عن المحدث . ليقول له لا جرم ألا يكون فى الإمكان ثنائية مع تلك الوحدة .

وفى البيت الأخير يقول إن العدم واحد والوجود واحد وليس فى الإمكان تصور التعدد فى هذا أو ذاك ، وبذلك يقوم الدليل على وحدانية الحق جل وعلا .

وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض :

وألسنة الأكوان إن كنت واعيا
شهود بتوحيدى بحال فصيحة

تسببت فى التوحيد حتى وجدته
وواسطة الأسباب إحدى أدلتى

ووحدت فى الأسباب حتى فقدتها
ورابطة التوحيد أجدى وسيلة

وجردت نفسى عنهما فتجردت
ولم تك يوما قط غير وحيدة

وهذه الأبيات من تائية ابن الفارض تذكرنا برأى أدلى به بعض دارسيه فقال إن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية ، يؤكد العقل فيها أن الله والعالم شىء واحد أو أن وجود المخلوقات هو نفس وجود خالقها ، ولكنها وحدة نفسية لادوام لها ، لأنها تزول بزوال الحالة النفسية للمشاهد[1] .

والذى نرى أن هذه الوحدة عقلية عند الشبسترى الذى ذهب يتلمس الأدلة العقلية لإقامتها عليها ولم يلحق بجوابه تمثيلا ولا تخييلا ، مما يؤيد أنه إنما أراد أن يناطق العقل وحده . أما السؤال الذى يتلو السؤال السالف فى كتاب إقبال ويوافق السؤال السادس فى كتاب الشبسترى ، فنحن واجدون فى الكتاب القديم أن الشيخ يتساءل فى تعجب عن شوق الإنسان وعشقه وطلبه مادام المعروف والعارف واحدا ، أى أنهما جميعا ذات الحق ولا وجود لموجود آخر .

وجوابه على ذلك بقوله لا تكنفد نعمة الحق كالكفور . فأنت إنما تعرف الحق بما للحق من نور ، يريد بذلك أن الإنسان موجود بوجود الله . ثم يشبه الإنسان بذرة التراب التى تستمد الحرارة من الشمس حسب قابليتها ، لأن للانسان قلبه المضطرم عشقا وشوقا من الذات الإلهية ، ويريد به أن يذكر الفطرة ليدرك أصل الفكرة .

---

(١) د . محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الإلهى . ص ١٣٦ (القاهرة ١٩٤٥)

كما يذكره « بعلم آدم الأسماء كلها » و « بألست بربكم » . وبأنه فى اليوم الذى عجن فيه الطين ، كتبت قصة الإيمان فى القلب ، وإذا ماقرأها ، فقدعرف كل شىء رام معرفته .

ثم يقول له على وجه التقريع إنه عاهد الله على عبوديته ، غير أنه نسى العهد بجهالته .

وبحكم « قالوا بلى » . كانت المعرفة فى الفطرة .

وقد وردت فى هذا المعنى عدة آيات كريمة مثل « فذكر أن نفعت الذكرى » و « إنما أنت مذكر » و « كلا إنها تذكرة » .

فالشبسترى يرى فى كل هذا تنبيها على أن المعرفة فى فطرة الإنسان ، تلقاها أول ما عرف الله ، فعليه أن يتذكر ما كان له ناسيا .

ويؤيد ذلك بقوله ، إن كنت فى البداية رأيت الله ، ففى الإمكان ثانية هنا أن تراه فتأمل اليوم هنا صفاته ، لتستطيع غدا رؤية ذاته .

يريد بذلك ليقول إنه إذا تأمل صفاته فى الدنيا ، ثم تجرد من علائق وعوائق البدن بالموت ، تأتى له أن يرى ذات الله يوم الدين .

إلى أن يقول : وإلا جهدك المبذول لا نضع ، و « لاتهدى » من القرآن استمع .

وهو موقن بأن المعرفة فطرية لا تكتسب ، يستشهد بالآية التى فيها « إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » .

ولم يكتف بإيراد الأدلة العقلية ، بل وجد مس الحاجة إلى التمثيل ، وقد أراد بذلك تفسير الحقيقة بالمجاز ، ومجمل قوله فى هذا أنه لابد من توفر شرط القابلية لدى من يدرك الحقيقة بفطرته ، وليس عجيبا أن ينكر ذلك من عدم تلك القابلية .

ويستشهد بالأكمه الذى تحدثه طويلا عن الألوان ، فما يدرك من كل ذلك شيئا وإن أوردت له ما أوردت من حجة وبرهان ، فقد أظلمت عيناه وماعرف سوى السواد لونا ، ولن يعود إليه البصر بأية حال . ولا ينفعه كحل الكحال .

ثم يهبط من الخيال إلى الواقع ويضرب المثل قائلا إن العقل يعمى عن أحوال دنياه ، كالضرير الذى لا يرى شيئا فى دنياه ووراء العقل نظر تتأتى به معرفة المجهول ورفع الحجب عن الأسرار ، والإنسان يكتسب هذه القدرة الفطرية على المعرفة بتصفية النفس والمجاهدة والعشق .

ويشبه تلك الحكمة الإلهية بالنار التى أودعها الله الحجر والحديد ، فإذا ضرب هذا بذاك ظهرت النار . والشأن كذلك فى الروح والجسد تنقدح منهما نار العشق كما تنقدح من الحجر والحديد وقع الصدام بينهما .

وعنده أن تلك النار التى يتطاير شررها من الروح والجسد تضىء العالمين وتكشف عن السر . ويبلغ هذا التمثيل نهايته بقوله للإنسان إنه نسخة من نقش الإله ، فليبحث فى ذاته عن كل مابغاه .

يريد بذلك ليقول إن الله بأسمائه وصفاته يتجلى فى الإنسان ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، ولن يتيسر هذا بالعقل والدليل ، بل بمحو وجوده المجازى فى ذات الله ، وسبيل ذلك ماسبقت إليه الإشارة من الطاعة والعبادة وتصفية النفس .

أما إقبال فيباين مذهبه مذهب الصوفية الآخذين بوحدة الوجود . ولا تجمعه بهم فى هذا الرأى جامعة . فلا وجه فى نظره لتمييز الممكن من الواجب ، لأن ما نسميه الوجود فى كثرة مطردة سرمدية هو الواحد . كما أن غاية الفناء ليس الاتحاد بالأبدى ، فلا معنى فى أن نصبح مع الله واحدا ، مادام كل شىء كان واحدا منذ الأزل ، وعنده أن الفناء ليس إلا إدراك هذه الوحدة الأبدية . والإنسان يتجلى فى قلبه جمال الواحد . ويذهب إقبال أن انفصال الممكن عن الواجب واقع حقيقى كما أنه نعمة وضرورة .

ولولا هذا الانفصال لما كانت لها تلك القيمة فى حياته . لأن الإنسان وهو أعظم عنصر من عناصر الوجود ، إنما يستمد وجوده وقيمته من النور الإلهى ذلك النور الظاهر فى جميع رحاب هذا الكون . ولن يتوفر له مثل هذا الخطر إلا إذا كانت له فرديته الخاصة به[1] .

وهاهو ذا يشير إلى رأى الشبسترى ويعقب عليه برأيه فيقول :

قديما أو دهايره حسبنا
طالما كان حسبان فخبنا

وليس لنا بفرقته عيار
وواصلنا ، فدام له القرار

بنا وبه ! عجيب ، أى حال
ففرقتنا فراق فى وصال

فراق يمنح النظر التراب
وقشا ما به بلغ السحابا

وهذا العشق يزكو بالفراق
مع العشاق كان على وفاق

فإقبال على يقين من أن ما يراه الصوفية الآخذون بوحدة الوجود ليس وحدة فى واقع الحال ، بل ثنائية ، وعلى الإنسان أن ينظر إلى الله نظرته إلى مثالية تناهت فى سموها .

وهو يصور تلك الصلة رائع التصوير بمثل قوله إننا نختلى بالله دون أن نوصد علينا بابنا ، وإن ظهر لنا بمظهر الغريب عنا ، فهو يعزفه مطربنا ، ومنا من ينحت

---

(1) Bashir Ahmad Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid. pp.33, 34 (Lahore 1964) .

الحجارة ، أو يخر له ساجدا ، وما شاهدته عينه ، والإنسان من تلك الفرقة إن شكا ، فإنه بها من زكا .

وعند إقبال أن الذات الإنسانية لابد أن تكون ذات كيان خاص بها ، وألا تكون معزولة عن الذات الإلهية في وقت ما . وتلك الذات الإنسانية تبلغ غاية كمالها إن احتفظت بكيانها حتى بعد اتصالها بالذات الإلهية .

ولقد رأى إقبال أن وحدة الوجود التى تذهب بها الصوفية من الباطل ، والأولى به أن يطرح ، وهو الذى لم يرتض من شاعر الفرس حافظ الشيرازى أن يعبر عنها فى شعره ، وقال عنه إنه من يبعث الركود والخمود فى الضمير ، كما يعترض على موقف الصوفية من الاتحاد المطلق مع الله ، وفى نظره أن المؤمن الحق لا محيص له عن العمل الخلاق البناء ، بل ومن الحتم عليه أن يخوض معترك الصراع فى الحياة ، لا أن يتحد بالله ويفنى فيه مشبها الوردة فى ماء الورد[1] .

ولقد نظم إقبال كتاب (أسرار الذات) فعرض فيه لنمو الشخصية على أنها وحدة قائمة بنفسها .

وأخرج (أسرار نفى الذات) وتصدى فيه لحياة المسلم كفرد فى جماعة إسلامية ، وجوهر فلسفته أن الحياة حركة دافقة تدفع ما يعترض مجراها ، وعلى الإنسان أن يحكم ذاته قبل أن يحكم الحياة ، والإنسان خليفة الله فى أرضه وفى حياته وحدة تتشكل من الفكر والعمل والغريزة والعقل . وهو يزرى بالسلبية والاستسلام والخمول التى تألف منها الطابع المميز لموقف الصوفية من الحياة .

ويرى أن الإخفاق السياسى والتعاليم الصوفية جعلت المسلم عقلية انهزامية وأكسبتها تسمية مضللة هى الرضا .

---

(1) Bausani : Il Poema Celeste. p. 24 (Bari 1933).

ويعارض هذا بكل ما استطاع من قوة ويشحذهم المسلمين ويوقظ عزائمهم في دعوة مثيرة ملحة إلى العمل[1] . وهذا كاف حق الكفاية في إقامة الفارق بين الشبستري وإقبال ، فمذهباهما متنافران وليس بدعا حينئذ أن يقف إقبال موقفه هذا من الداعين إلى وحدة الوجود ، التي تمحو ذات الإنسان محوا ، على حين شاء أن يحييها إحياء ، وفصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية ليجعل الإنسان في الأرض خليفة ، ولم يكن شيء أبغض إليه من التواكل والتكاسل ، وهو متهكم بمفهوم الرضا عند الصوفية ، يصرفه عن معنى لديهم إلى معنى لديه ، ويريد لينأى به عن الحياة في أتم حركاتها وهي السياسات التي تقرر مصائر الجماعات . وفي أهم خصائصها المتعلقة بحرية الفرد في التفكير والتدبر .

---

1) Abdul Qayyum : The Cultnral Heritage of Pakistan. pp.194 196 (Oxford 1955)

السؤال الخامس

هذا رد على السؤال الذي طرحه عظيم خراسان على الشيخ يستوضحه معنى أنا ، ويلوح أن السائل سبق له السؤال ، لأن الشيخ يومىء الى أنه أجاب من قبل على ذلك أو نحوه . والظن الأغلب أن الأمر لم يزل مستغلقا على من طلب إلى الشيخ تفسير معنى أنا والمراد بالسفر فى النفس الذى يذكره السالك فى طريقه إلى الحق والراغب فى لقاء المطلق .

وقد عرف التجوال فى النفس فى الأفلاطونية الحديثة ، على أن الطريق إلى الله طريق بداخلنا نسلكه ، والاتجاه صوب الأعلى والمطلق إنما يتأتى بالاتجاه صوب أنفسنا . وبما أن الطريق إلى الله فى أعماقنا ، فلا وجه بأية حال للتجول فى الكون بحثا عن مظاهر الله . والصوفى يحقق بغيته فى المقام الأول بسفره إلى نفسه لأن مظنة وجود ما يطلبه فيها[1] .

ويفسر ذلك أن التعبير بأنا عن المطلق ، وحقيقة أنا أنها الوجود المطلق المقيد بالتعين سواء أكان هذا التعين روحانيا أم جسمانيا ، فيقال لكل فرد من أفراد الموجودات أنا لأن التكرار يوجب الاستقرار . والحقيقة المطلقة وهى الوجود المطلق إذا خرجت من الإطلاق إلى التقيد وتجاوزت الخفاء إلى الظهور فنسميها أنا .

وأنا وأنت بإضافة الصفات عارض ذات الوجود المطلق ، ونحن أشبه ثقبين وكوتين فى مشكاة الوجود ، يظهر منهما نور مصباح الوجود . وشبه الوجود بمصباح والعالم بمشكاة يختفى فيها هذا المصباح .

أما تلك الأشعة التى تنبثق من ثقوب تلك المشكاة ، فهى نور واحد ، يظهر تارة من مرآة الأجساد ، وأخرى من مصباح الارواح .

---

(1) Ritter : Das Meer der Seele. ss 618,619 (Leiden 1955.)

ثم يقول إنك جهلت العقل مأديك ورائدك ، فما عرفت من جزئك نفسك

والعقل كالحس فى إدراك المكشوفات . وهو منقطع السبيل إلى الكشف .
فمن جزئك أى من روحك لا تعرف نفسك أى أنا ، متوهما أن الروح هى أنا
وحقيقة الأمر أنها الحقيقة التى تشمل كل الحقائق ، وما الروح والبـــدن
إلا مظهرين لتلك الحقيقـة ، ولن تتم المعرفة الحقيقيـة إلا بالـكشف والشهود .
فلا ينبغى أن يختلط الأمر على طالب المعرفة فلا يفرق بين السمن والورم .

ويقول : أنا أعلى من جسدنا وروحنـا ، لأنهما جزء من أنا . ولفظة أنا
ليست خاصة بالإنسان دون سواه . ليقال إن أنا لفظ والروح معناه . أعلُ مرة
عن الكون والمكان ، تجاوز العالم واجعل منه لك الكيان .

ويذكر أن المريد إذا لم يسلك طريق تصفية النفس بهدى وإرشاد من الشيخ
ولم يصل إلى الله لم يتبين تغاير الذات والصفات والوحدة والكثرة والظاهر
والباطن والأول والآخر والغيب والشهادة والقرب والبعد والاتصال والانفصال
ولا يدرك التوحيد على الوجه الأكمل .

وبسلوك تلك الطريق يرتفع الوهم الذى كان يضرب بين هذا كله بحائل
ويصبح الكل واحدا ، ويصبح أنا وأنت وهو مجموع شىء واحد وتمحى الثنائية
والغيرية .

ويشبه الوجود بالجنة والإمكان بالجحيم ، وأنا وأنت برزخ بينهما . وإذا
ما ارتفعت الحجب ارتفع معها حكم المذهب .

يريد بذلك أن حجاب أنا وأنت إذا ارتفع وذلك فى مقام الفناء فى الله ،
كما زال معه اليقين الجسمانى والروحانى ،زال حكم المذهب تبعا بذلك لأنه متفرع
عن أنا وأنت . ولا نبدو من بعد سوى حقيقة واحدة وهى (كل شىء هالك
إلا وجهه) .

ويوضح ذلك بقوله إن حكم الشريعة متعلق بى وبك ، ويميز العـابد من

المعبود باعتبار الاطلاق والتقييد ، وإلا فالموجود الحقيقى شىء واحد ، أما أنا وأنت فن اعتبارات العقل لتلك الحقيقة .

غير أن شيخا آخر من شيوخ الصوفية يبين الفرق بين الشريعة والطريقة على نحو أوضح فيقول إن الشريعة هى الطريق التى جعلها الانبياء أمام الامة لدعوتها بتأييد من الله جل وعلا إلى التوحيد ولم يكن فى الأمر خلاف ، لأن الخلاف لا ينجم إلا باختلاف العقول فى تعقلها والأوهام فى تصورها ، ثم وقع هذا الخلاف من بعد لذلك السبب ، وكان فى اللغات والعبارات والاستعارات لافى أصل الشريعة . فتلقى الأنبياء كلام الله وحى ومقدمهم إلى الخلق رسالة وتمهيد قاعدة العبودية شريعة والمضى فى طريق الشريعة طاعة .

أما الطريقة فالطريق التى تتشعب عن تلك الطريق ، فالشارع الطريق الكبيرة والطريق أصغر منها . وفى وسط الشارع طريق ، وعليه فالطريقة مأخوذة عن الشريعة . والشريعة بيان التوحيد والطهارة والصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة ومعاملات الدنيا ومحاسبات العقبى ومرضاة الله تعالى. ولكن الطريقة طلب تحقيق هذه المعاملات وإنجاز الأعمال بتصفية الضمير من شوائبه كالرياء والجفاء والشرك الخفى والحقد والحسد والكبر وما يجرى هذا المجرى

فالشريعة كل ما يتعلق بالظاهر ، والطريقة كل ما يتصل بالباطن ، فتطهير ثوب المصلى من الأدران واستقبال القبلة شريعة ، أما تنقية القلب عما يكدره وجعله فى الحضور الإلهى عند الصلاة فطريقة ، ومراقبة ما تحت الحواس خاص بالأولى ، ورعاية ما وراء حجاب القالب خاص بالأخرى[1]

وعند الشبستري أن الشريعة من الأوامر والنواهى متعلقة بتعين ومجتمع الإنسان ، ولذلك فهى إضافة وليست عطفا حتى تستقيم القافية ، فأحكام الشريعة خاصة بالجسم والروح ولولاهما لما كان الإنسان مكلفا ، وحكمة التكليف إظهار

---

(١) قطب الدين أبو المظفر العبادى: الصوفية فى أحوال المتصوفة . ص ١٤ - ١٨ (طهران ١٣٢٧ شمسى)

العدم والاضطرار إلى العبادة وتعظيم ذات المعبود ولن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله .

والوجود الحقيقى واحد لا يزيد ، أما أنا وأنت وهو فاعتبارات عقلية لهذه الحقيقة .

وعلى هذا النحو يرى اللاهيجى حاصل المعنى فى كلام الشبسترى الذى أراد المحو التام لأنا وأنت .

ويرى المفسر مصداق ذلك فى قول ابن الفارض :

كلانا مصل واحد ساجد إلى
حقيقته بالجمع فى كل سجدة

وما كان لى صلى سواى ولم يكن
صلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة

ويقول الشبسترى إن هذا التعين لابقاء له فى تجلى الوحدة الإطلاقية ، ووهم تعدد الحقيقة يتلاشى فى نور الوحدة . فالعارف الواصل لا يفرق بين المسجد والكنيسة والبيعة لأنه لا يجد سوى الله وحده .

ويقول : إن للتعين نقطة وهمية على العين ، وإذا ماصفت عينك فالعين عين .

وهذا منه توكيد لما يذهب إليه من أن الوحدة تبدو فى صورة الكثرة ، بعد أن خفيت وراء حجاب من أنا وأنت .

ويريد ليهدى السالك طريقه الذى لايقتضيه سوى أن ينقل خطوتين اثنتين ، الأولى أن يرى الله كل شىء يراه . والأخرى أن صحراء الوجود المجازى تصبح فى نور عين السالك وبعد الفناء يتحقق من بقاء الله .

ويعقب الشارح على ذلك بقوله إن بين الصبر والحق ألف مقام من نور

وظلمة ، ولن ينال السالك مطلوبه بالشهود مالم يقطع بالحال هذه المنازل قاطبة ، ومن ثم فإن من يخالفون أحكام الشرع ولا يتبعون الأنبياء والأولياء ويدعون العلم بالحقيقة ، ضالون مضلون ومن جمال حقائق الإيمان والدين محرومون[1]

وينهى الشبستري كلامه في هذا الباب بقوله إنك هذا الجمع الذي هو عين الوحدة ، وذلك الواحد الذي هو عين الكثرة . وهذا سر يتكشف لمن عبر ، وكان من الجزئي إلى الكلي في سفر .

فيستفاد من قول الشبستري أن (أنا) لا تعدو أن تكون عارضا لذات الوجود وليس لها من كيان خاص بها يفصلها عن غيرها ، كما يرى أن معناها مخالف لمعنى الروح ، ومن توهم غير ذلك فقد أضله عقله ، وهي ليست خاصة بالإنسان .

وهي عنده حائل بين الواجب والممكن . إلا أنها . ما دامت باقيـــة كالحجاب أو البرزخ فالوحدة مع الله أمر محال ولكن أنا أو أنت هي ذلك الواحد الذي تكون به الكثرة ، وعلى من أراد الفناء في الذات الإلهية ، أن يكون من سافر من الجزئي إلى الكلي .

أما إقبال فيقف على الطرف الثاني من النقيض لأن أنا أو الذات أو الذاتية تشكل المقوم الأهم من مقومات مذهبه العقلي الروحي . وهو يؤمن الإيمان الراسخ العميق بها ، وبذلك يعاند وحدة الوجود التي يؤمن بها الشبستري لأن مذهبه في الذاتية يضادها .

أما أساس مذهبه فهو أن تلك الذاتية أساس الحياة التي ترسو عليه ومحورها الذي تدور حوله . فالله تبارك وتعالى ذات والإنسان ذات . وحياة الإنسان تتجلى في الذاتية ، فهو الخليق بأن يغوص في أعماق فطرته ليستخرج منها كل مافيها من قدرته . وهو يفصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية .

---

(١) اللاهيجي : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٢٢٦

فعنده أن الإنسان يتبين الله على الوجه الأتم فى صلاته ، فالدليل الأكيد على وجود ذات ، هو أن تجيب إذا ماناداتها ذات أخرى والإنسان الكامل فى صلاته يستطيع أن يرى الله وجها لوجه دون أن يفقد ذاته الخاصة به[1]

والابتكار والإبداع مما تزكو به الذات وتنمو ، أما التقليد والاتباع فهما يضعفها أو يميتها . كما أنها تقوى بالمحن والشدائد .

وإن دل ذلك من رأيه فى الذات على شيء فهو قاطع الدلالة على أن الذات كائن له كيان جد قوى ، على الإنسان أن يحفظ عليه تلك القوة بتوفير أسبابها ، وهذا ما يصلح به المعاش والمعاد .

وإقبال يخرج من هذا إلى الإدلاء برأيه فى الآلام واللذات ، فهى عنده يكمل بعضها بعضا ، ويتجاوز هذا متبسطا بقوله بل الجنة ينقص لذتها فقد الألم والهم فيها ! [2] .

ونحن لا نجد فى مؤلفات إقبال كلمة أكثر دورانا من الذات التى يحامها ويعزها إلى أبعد مدى ، على حين رأى الصوفية إذلالها بل محوها لتفنى فى الله فناء تاما ، وهو فى تمجيده للإنسان وذاته يسمو به إلى الحضرة الإلهية ، ويرى أنه بتحقيق قوة ذاته متجاوز الزمان والمكان . وحياة الإنسان لن تكون إلا حياة فردية ولا وجود لحياة كلية ، والحياة إنما تتجلى فى الفرد ليس إلا . فالأنا أو الإنسان يسمو بخوض معترك الحياة وها هو ذا يقول فى كتابه (فى السماء) .

للوجود زينة تدعى (أنا)

رغبة فى الذات برهان أنا[3]

كما يستعين الله على حفظ ذاته وتمكينها من إخراج مكنونها والإفادة مما لا يقف عند حد من قدرتها ، التى يتمكن بها من تسخير هذا الوجود وطرح الحبل فى عنق الشمس والقمر ليصيدهما . وهو القائل فى (هدية الحجاز)

---

1) Schimmel : Das Buch der Ewigkeit S18 (München 1959)

(٢) د . عبد الوهاب عزام : پيام مشرق لإقبال . ص١٤ (كراچى ١٣٧٠ هجرية

(٣) د . حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ٣٤ (القاهرة ١٩٧٣)

لذاتك لا إله فضم مره
لتخرج من تراب مات نظره
ولا تقبض يمينك عن وجود
له القمران فى وهق بحره [1]

ولقد خص الذاتية فى كتاب (هدية الحجاز) بفصلين يجمل قوله فيهما أن من يملك ذاته يعش سعيداً وفى قدرته أن يتحكم فى مصائره ، وبتلك الذات يبلغ الإنسان الكمال وبدونها يصبح للعبد المثال ، والبعد عنها إلقاء بالأيدى إلى التهلكة ، وقد اكتسبت وجودها من وجود الله ، وكانت مظهرا جاز الحدود وما أجمل تصويره لها فى هذا الكتاب بقوله :

تأمل فى انطواء كيف تبدو
تراب دبس ، منه كيف تسمو
تثور وراء ستر للخفاء
وتبحث فى دوام عن رواء
بنار فى الصميم ثوت وقامت
تحارب نفسها ، والحرب دامت
فمن هذا لعالمنا النظام
وكالمرآة قد أضحى الرغام
تراب الجسم للذات الحجاب
وتبدو الشمس أطلعها السحاب
وتلك الذات تشرق من صدور
بجوهرها التراب لنا كنور

فإقبال خالع عليها أخص خصائص الحياة مكسبها أبرز ملامحها ، معززا لها معتزا بها ، ولولاها لما ماجت بحياتنا موجاتها ، ولا خفقت فى قلبها خفقاتها . ويبلغ بتمجيدها المدى فى عدها تلك الأمانة التى حملها الإنسان بعد أن عرضها الله على السماوات والأرض فأشفقن من حملها .

---

(١) د . حسين مجيب المصرى : هدية الحجاز . ص ١٨ (القاهرة ١٩٧٥)

والسفر فى النفس عند إقبال هو التأمل فى أعماق تلك الذات، وهذا يتجاوز الزمان والمكان ، لأنهما يقيدانها ، وبذلك تتاخم الأبدية وتعود إلى الإنسان محملة باليانع من ثمارها .

وإذا نظرنا فى خاتمة هذا الفصل عند المؤلفين وجدنا الفارق بينهما كأوضح ما يكون ، فالشبسترى يريد بالسفر مزايلة الجزء إلى الكل ، وهى مزايلة لغير رجعة. أما لدى إقبال فهذا السفر فى الذات نفسها بحث عن خفاياها ورغبة فى الحصول على مكنون نفائسها ، فتمضى عن هذا الكون بعيداً ولكن على أن تؤوب إلى صاحبها وهى تحمل الثمين العجاب من لطفاتها .

السؤال السادس

يبسط الشبستري قوله في نقص الوجود عن الموجود مع أنه كل والوجود جزء ، مستفسراً في سؤاله عن هذا الجزء الذي يزيد عن الكل ، وكيفية البحث عنه للاهتداء إليه . فيرد قائلا إن الوجود المطلق بعارضه من تعين وتشخص يسمى الموجود ، وعليه فالوجود جزء من الموجود ، أو ما من موجود إلا وهو كل وجزء من الوجود في وقت معا والتعين جزء آخر مضاف إليه وبذلك زاد عن الكل .

وهذه الكثرة بالإضافة هي التي تبدي الحقيقة الواحدة في صور الكثرة ، وهذا ظاهر والظاهر خارجي ، أما وحدة واتحاد الموجودات فباعتبار الوجود الواحد المطلق وهو الحقيقة والباطن الداخلي .

وقد ظهر الوجود الكلي من الكثرة ، وجميع الموجودات مظهر لهذه الحقيقة والوجود الكلي يستتر وحدة الجزء وأصبح الواجب جزءاً من الوجود ، والوجود هو الموجود ، والموجودات منقادة للواجب وهو جزء منها ثم يقول إن الكل وهو الموجودات والكثرة ، لا وجود له في واقع الأمر ، لأنه أصبح على الحقيقة عارضا .

والشاعر العربي مؤيد لهذا بمثل قوله :

فقد صار عين الكل فردا لذاته
وإن دخلت أفراده تحت عدة

لك الكل يا من لاسواه فمن رأى
سواك فرؤيا ذاك من أحولية

نظرت فلم ابصر سوى محض وحدة

بغير شريك قد تغطت بكثرة

ويقول إن كل موجود مشكل من جزئين ، أولهما الوجود الذى لا تبديل له والثانى التعين وهو عرض ينعدم . والعالم كل وفى كل طرفة عين ، يفنى ولا يبقى زمانين .

يريد أن العالم بمقتضى عدميته يفنى ، ويصبح وجودا بتجلى الفيض الإلهى . ويبدو عالم آخر ، وفى كل لحظة لأرض وسماء مظاهر . وفى كل برهة صغير وكبير ، وحشر ونشور . وليس لشىء من دوام وثبات ، وعند الميلاد يمكون المات .

وليست الطامة الكبرى انعدام العالم فى كل طرفة عين وظهور عالم آخر ، ولكن هذا فى النشأة الأولى ويوم العمل . أما الطامة الكبرى أو القيامة ففى النشأة الثانية ويوم الجزاء ، والفرق بين بين هاتين النشأتين .

وكل الأقوال والأعمال تدخر ، لتظهر يوم المحشر ، ويبدو ما انطوت عليه الضمائر ، وفى هذا اليوم تبلى السرائر .

ويعقب الشيخ على هذا من كلامه بتمثيل ، يبدأ بقوله : إذا أردت أن تدرك أن الموت والحياة فى كل طرفة عين غير الطامة الكبرى. فتأمل موتك وحياتك ،

فمن كل ما يحويه العالم من سهول وجبال ، جسمك وروحك له مثال . ثم يورد بيتين بالعربية هما :

سبحان من ظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهرا

فى صورة الآكل والشارب

وشخص معين كذلك هذا العالم ، أصبحت له كالروح وهو لك الجسم .
والمرء ثلاثة أنواع من الممات .

أولها فى كل لحظة وهو بحسب الذات ، والثانى موت اختيارى ، أما الثالث فاضطرارى .

ويريد بالموت الاختيارى كبح جماح النفس والإعراض عن مفاتن الدنيا . أما الاضطرارى ففارقة الروح جسدها . وبما أن الموت والحياة متقابلان متضادان ، فالحياة تحل فى ثلاثة منازل . وليس للعالم ذلك الموت الاختيارى الذى لك فى كل العالم .

ويقصد بالموت الاختيارى وسيلة المعرفة الخاصة بالإنسان دون سواه .

ولكن العالم فى كل لحظة يتبدل ، ويصبح أمره الآخر كأمره الأول .

ثم يذهب إلى أن الإنسان هو الإنسان الصغير والعالم هو الإنسان الكبير ، ويشير إلى وجوه الشبه بين هذين الإنسانين فيقول إن جسمك كالأرض ورأسك السماء ، وحواسك الأنجم وروحك ذكاء . وعظامك الجبال العاليات . وأطرافك الأشجار وشعرك النبات . وعند النزع يرجف من الندامة ، كما ترجف الأرض يوم القيامة . ويبلغ منك الجهد وتعرق ، وفى بحر التضييع تغرق . إذا ما الروح فارقت الجسد ، فأرضك قاع صفصف ولا بد . ويكون العالم على هذا المنوال الذى تشاهده بك فى هذه الحال . البقاء للحق والكل فان ، وفى السبع المثانى لذلك خير البيان . وبكل من عليها فان ، كان البيان وفى خلق جديد ، كان العيان ، وإيجاد وإفناء هذا العالم وذاك العالم ، كخلق وبعث نفس ابن آدم . والخلق دوما فى الخلق الجديد .

ولو أن المخلوقات لها عمر مديد ، وفضل الحق تعالى ، من شأنه فى التجلى . ولكن بعد تجاوز الدنيا .

بقاء الكل فى دار العقبى ، وكل ما أنت مشاهد بالضرورة ، له عالمان من معنى وصورة . ووصال الأول عين الفراق والثانى ، هوما عند الله باق .

أى أن وجود الأول مجازى ووهمى فهو عين الفراق ، أما العالم الثانى فله الخلود .

والبقاء اسم الوجود ، ولكن إذا ظهر بمظهر السائر لا الساكن . وبما أن المظاهر وفق الظاهر ، فالمظهر الدنيوى كالمظهر الأخروى ، وكل ما أنت فاعله فى الدنيا ، منتقل إلى الآخرة ، أى من عالم الصورة إلى عالم المعنى .

وكل فعل منك صادر ، أنت عليه لتكرارك له قادر ، سواء أكان خيراً أم شرا ، فإنه يصبح فى نفسك مدخراً .

وتصبح الحال طبعا بالعادة ، كما تحلولى الثمار بالمدة . ومن هذا تعلم الإنسان حرفته ، وهدته إلى الخير والشر فكرته . وكل الأقوال والأفعال تدخر ، لتظهر فى يوم المحشر . وإذا تعريت من قميص بدنك ، ظهر ما خفى من عيبك وفضلك .

والمؤلف يشير إلى هذا أخذا من قوله تعالى « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيدا » .

ويتحدث عن الإنسان بعد الموت فيقول إن جسمه يبقى ولكن من غير كدورة ، وينعكس كالماء الصورة .

وأعمالك فى عالم الروح ، تصبح أنواراً حينا وتوضع فى الميزان حينا آخر وفى هذا إشارة إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم (إن الجنة قاع صفصف ليس فيها عمارة فأكثروا من غراس الجنة فى الدنيا) قيل وما غراس الجنة يارسول الله قال (التسبيح والتهليل)[1]

ثم يقول إن التعين يرتفع عن الوجود بالموت ، وهذا تعبير عن القيامة لأن من مات فقد قامت قيامته .

---

(١) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز . ص ٥٢٥

وتصبح القدم والرأس والعين كالقلب ، وتصفو من . ظلمتها صورة الطين
يريد بذلك ليقول إن الحكم يصبح للكشف والشهود على أن الحق بأحدية ذاته
وصفاته يتجلى فى كل ذرة من ذرات الكائنات والكثرات .

ونور الحق عليك يتجلى، وترى الله تعالى، وتضرب العالمين أحدهما بالآخر،
ولست أدرى ماذا أنت صانع فى نشوتك .

ويريد لسائله أن يذكر قوله تعـــالى (وسقاهم ربهم شرابا طهورا) وأن
يدرك أن هذا الطهور هو أن يصفو من نفسه . وحبذا هى من شربة ولذة وشوق،
ويا طيبها من دولة وحيرة .

ويبارك تلك اللحظة التى يشملنا فيها ذلك الشراب الطهور فنغيب عن أنفسنا،
ونفنى فى الله تمام الفناء .

وإذا ما تحقق لنا هذا كله فنحن لا دين ولا عقل ولا إدراك ولا تقوى لنا ،
وفى سكرتنا وحيرتنا رقدنا على الثرى ، ولن نمس الحاجة إلى الجنة والحور
والخلد ، ففى خلوتنا مع الحبيب لا يدخل علينا غريب.

ثم يبلغ الكلام نهايته بقوله : ولما شاهدت وجهك ورشفت تلك الخمر ،
لست أدرى ماعاقبة الأمر . ولابد من خمار بعد كل سكرة ، فالقلب تدميه
حسرة .

ويؤخذ من رد الشبستري على هذا السؤال أن الجزء هو المطلق ، والكل هو
تلك الكائنات بالمضاف إليها من عوارض هذا المطلق . وكل موجود إلى فناء .

أما إقبال فيخالفه فى هذا الرأى ،لأن الجزء عنده هو الذات ، وهى أعظم
أهمية من الكل ، إنها أعظم ما يلوح لنا ظاهرينا . وهى تهبط من الأفلاك وتعلو
كما تسقط بيحر الكون ثم تسمو ، والحياة خلود فى صميمها وإن بدت لنا زمانا
ينقضى .

غير أن إقبالا يتحدث، فى هذا الصدد مليا ويذكر الذات وما لها من عجيب الصفات وعظام القدرات ثم ينبرى للجبر والاختيار وهو ذلك الرأى الذى عقد الشبسترى له فصلا قائما بذاته فى سؤاله التاسع، ويؤيد قول النبى صلوات الله وسلامه عليه فى عده الإيمان بين الجبر والاختيار، على حين التمس الشبسترى كل سبيل لإقامة الدليل على أن الإنسان مسير لا مخير. وكلام إقبال فى هـذا الصدد متصل بالروح فهو القائل:

وما للخلق عندك غير جبر
ومن بعد ومن قرب بأسر

وتلك الروح من نفس الإله
بخلوتها ياوح بلا اشتبـــاه

وهـذا الجبر وهم أو ظنون
بغير إرادة روح تكون ؟

فهو مؤكد أن الإنسان مخير ولا يجزم كالشبسترى بأنه مسير.

وإقبال يجد الوسيلة إلى ذلك أى إلى تحقيق الاختيار بعدم السير فى خطى العقل، فالوسيلة بالاهتـداء بهدى الـكشف الذى يسميـه النوح وهو المتعلق بالروح لا بالعقل، وفى رأيه أن العقل جزء والنوح كل والدوام للنوح لا للعقل الذى لا يتسع للخلود ولا يصيب من الشعلة نارها بل شرارها.

ثم يعود إلى الذات وكأنها عنده أخص من الروح، ويقول إنها إذا نضجت فقد نأى عنها الموت. وعلى ذكر الموت يذكر موتا على حدة هو سكون الخفق فى شوق أليم وإبعاد الشرار عن الهشيم.

وهو يخالف الشبسترى الذى يقسم الموت أقساما يركن إلى المجاز فى تسميتها ومنها الموت الاختيارى أى قهر النفس وصرفها عن هواها لتصفو، وتلك وسيلتها إلى المعرفة.

فالشيخ يتمثل الموت بهذه الكيفية السلبية فى الانقباض عن الحياة وقطع أسبابها لتتأتى للإنسان المعرفة ، أما الموت عند إقبال فإنه الانصراف عن الحياة والتعلق بأذيال الفرار رعبا من معتركها . كما أنه يغالب الموت بتلك الذات فى نضجها ، وبذلك يهبها قوة ما بعدها من قوة .

والشبستري يعاود التعبير عن مذهبه فى وحدة الوجود التى ينفيها إقبال .

وما دام الشيء بالشيء يذكر فلنشر إلى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود لنحدد الفارق بين الشيخين ،

يقول أبو العلا عفيفى فى تعليقاته على فصوص الحكم إن ابن عربى يذهب إلى أن وحدة الوجود دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفى فهو لا يقول بوحدة الوجود بالمكاشفة ، بل يقرر استحالة تجلى الحق فى الوحدة ، فهذه الوحدة عنده من أوليات العقل لا تمس الحاجة فيها إلى دليل .

إلا أن الحال الصوفية هى التى تدفع ذوقا إلى تلك الوحدة الذاتية مع الحق ورأيه أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما مشاهدته أو الاتحاد به أو الفناء فيه فهذه هى الإثنينية .

وابن عربى يفسر استحالة تجلى الحق فى الأحدية بقوله :

إن نظرت الحق به أى إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك

الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه . وكان حكمك لا معنى له . وإن اعتبرت الوجودين ، وهو معنى قوله إن نظرته بك ، زالت الأحدية ، كذلك إذا اعتبرت الوجودين ، وجوده ووجودك ، وقلت إنك نظرته بك ، ثم به فى حال فنائك فيه . وهو معنى قوله : (وإن نظرته به وبك) زالت الأحدية أيضا[1] .

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم . ص ٨٩ (القاهرة ١٩٤٦) .

وبإنكار ابن عربي لتجلي الله في الأحدية ، يخالف الصوفية الذين يذهبون إلى أن الله يتجلى في جمال الطبيعة ، حتى ليمكن القول إن هذه الطبيعة ليست سوى تجسد الألوهية [1] .

وإذا ما أخذنا برأي المعلق على فصوص الحكم ، وقد أدلى به وهو على حجة من كلام ابن عربي ، لوضح الفرق بين الشبستري ومن لف لفه وبين ابن عربي الذي استفاضت شهرته بأنه أخذ بمذهب وحدة الوجود ، ذلك المذهب الذي تمحى فيه الذات تماما .

ولنا أن نورد هنا ما يؤيد مذهب إقبال في إحياء الذات وعدم إفنائها وهو رأي لعظيم هندي من رجال الدين يؤخذ منه أن طالب الدين حري بأن يكون في موضوعيته كطالب العلم . وأن تكون هذه الذاتية نفسية عضوية ، حتى يتأتى له أن يهتدي إلى منهج حيوي جديد له . وأن يعد ذاته المهاد الأخير لوجوده من غير ما تردد . على ألا يكون في تلك التجربة أي سر خفي ولا أي انفعال . وللقضاء على هذا العنصر الانفعالي راعت أصول التصوف أخيرا عدم السماح بما يعرف بالسماع ، وإيجاب الاجتماع في كل يوم ، رغبة في القضاء على العزلة التأملية .

وبالتالي تصبح التجربة طبيعية إلى أبعد مدى ، ولها أثرها العميق في الذات . ويتجاوز الذات التفكير المحض ثم تتصل بالخالد . ولكن أخوف ما يخاف عليها هو أن تتوانى في مسعاها ، وانصرافها في تجربتها عن الوصول إلى الغاية . وإن تاريخ التصوف في الشرق ليفيد أن الانصراف بالوسيلة عن الغاية كان أمرا سيء المغبة . فليست غاية الذات أن ترى شيئا بل أن تكون شيئا ، وأن تتلمس الفرصة الأخيرة لشحذ موضوعيتها .

ويعثر على (أنا) قائمة على أساس أقوى وليست مثل (أنا أفكر)

---

1) Braginsky: Antologia Persidskoy Poesii. Str 12(Moskva1958

عند ديكارت ، ولكن مثل (أنا أستطيع) عند كانت . وليست غاية الذات أن تتحرر من فرديتها . وأن يكون عالما عقليا بل حيويا . وترى أن العالم ليس ما يشاهد ويعرف من خلال التصور ، بل ما يشيد ويجدد فى دأب ودوام[1] .

إلا أن إقبالا يخالف هذا فى الاعتماد على العقل ، ففى رأيه أن العقل عاجز عن إدراك الخالد ، لأن هذا العالم الهندى يريد ليستثنى الانفعال والوجدان من الدين مطلقا .

وهذا ما يظهر إقبالا بمظهره الحق ، ويبرز فيه جانبين ليسمو بجناحين من فكر وروح .

1) Ikbal Ali Shah : Islamic Sufism pp. 95, 96 (London 1938)

السؤال السابع

فى الإجابة على هذا السؤال ، يعرّف الشبستري بن يدعى عند الصوفية بالإنسان الكامل . ومبلغنا من العلم أن محي الدين بن عربى من أهل القرن السابع الهجرى ، أول من تحدث عنه ، على حين كان معناه معلوما لدى الصوفية منذ نشأة التصوف .

فهو القائل مانصه : فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا ، ولهذا قال لإبليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق . وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية ، ولهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة ، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها ، لإن استنادها إليه ، فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ، وإلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا الإنسان الكامل . فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى[1]

وتعريف الإنسان الكامل فى المذهب الصوفى أنه من حقق اتحاد أحديته الأصلية بالله الذى خلق على صورته ، وهذا هو أساس الفلسفة الإلهية عندهم التى تذهب إلى أن التجربة الباطنة أصل المعرفة بالله . وعلى ذلك فالداخلون فى زمرة الإنسان الكامل ليسوا الأنبياء فحسب من آدم إلى محمد صلوات الله وسلامه عليه بل تضم هذه الزمرة خصوص الخصوص من الصوفية المعروفين بالأولياء ، وهم كالأنبياء لديهم من إشراق نورى . وهو ظهور الأنوار العقلية وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها ، فلهم القدرة على معرفة غير المعلوم وغير المشاهد ، إذا ما ارتفع حجاب الحس فجأة . وانتقلت النفس إلى نور الحق .

---

(١) محي الدين بن عربى : فصوص الحكم . ص ٥٥ (القاهرة ١٩٤٦)

والولى متحد بالله ، وهذا الاتحاد نهاية الطريق الذي يسلكه وحياة الفوز بنعمة الله ، وهى نعمة لايجدها ولايفقدها بما يعمل ، بل بقدرته الروحية التى خلق بها . والولى يجمع الواحد بالمتعدد ، فالعالم معتمد عليه فى دوام وجوده وللقطب الرياسة على الأولياء ، وبه وبهم تتشكل للعالم هيئة خفية لتدبير شئونه . والأولياء يطوفون بالعالم كل ليلة ، وإذا اتفق لعينهم عدم الوقوع على موضع فيه ، ظهر بهذا الموضع صدع من غد ووجب عليهم إخبار القطب بالأمر ، وبركته كفيلة برأب هذا الصدع .

تلك عقائد وتجارب تبين طبيعة الله والإنسان ، وقد انتقلت من التوحيد القرآنى إلى فكرة وحدة الوجود . فالإنسان الكامل يعكس القوى الإلهية ، وكأنه المرآة تعكس صورة . ويذهب الجيلى إلى أن الإنسان الكامل يتلقى من الله تجلى الأسماء الحسنى وتجلى الصفات . وهو حياة الكون بأمره ، وكل ما فيه مستمد منه [1] .

وخص الجيلى الإنسان الكامل بباب فى كتابه (الإنسان الكامل) يعده عدة أبواب هذا الكتاب واهتم بتحديد التعريف وحصر المعنى حتى لا ينصرف إلى غيره فجعل عنوان الباب (الباب الموفى ستين فى الإنسان الكامل وأنه محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه مقابل للحق والخلق) .

فقال إن أفراد هذا النوع الإنسانى كل منهم نسخة الآخر بكماله ، ولا يفقد فى أحد منهم ما فى الآخر شيء إلا بالعارض ، فما أشبههم بالمرآتين المتقابلتين . ومنهم من تكون الأشياء فيه بالقوة ومنهم من تكون بالفعل ، وهم الكمل من الأنبياء والأولياء ، غير أنهم يتفاوتون فى كمالهم ، فنهم الكامل والأكمل ، وليس لأحد منهم ما لمحمد صلوات الله وسلامه عليه . فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء الكمل .

---

1 —Nicholson : Studies in Islamic Mysticism pp. 77 — 87 (Cambridge 1921) .

ويضيف إلى ذلك قوله إن الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود وهو واحد منذ كان هذا الوجود إلى الأبد ، كما أنه يتنوع فى ثياب . وذكر أنه اجتمع به فى شيخه شرف الدين الجبرتى ، وهو لا يعلم أنه النبى صلى الله عليه وسلم. ويقول إنه ظهر فى صورة الشبلى رضى الله عنه ، وهذا هو تجلى الحقيقة المحمدية فى الآدميين . واتصل كلامه حتى بلغ قوله إنه لا يزال يتصور فى كل زمان بصورة أكملهم ليصلح من شأنهم ويقيم من عوجهم . وهم خلفاؤه فى الظاهر وهو حقيقتهم فى الباطن . والإنسان الكامل يقابل الحقائق العلوية بلطافته والسفلية بكثافته . وجعل يسوق الأمثلة لذلك حتى ذكر أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك ، ومثاله للحق مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها وقد أوجب الله تعالى ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الإنسان الكامل . وهذا معنى قوله تعالى « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا » وفسر ذلك بأن الإنسان ظلم نفسه بأن أنزلها من تلك الدرجة جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدرى[1] .

وبعد هذه التوطئة التى مهدنا بها بين يدى الموضوع للفهم على أساس منها ، نعود إلى الشبسترى لنرى كيف تصدى للكلام فيه وإلى أى مدى كانت موافقته المتصوفة فيما ذهبوا إليه وتمذهبوا به .

ونحن هنا نرى أن نعزز هذه التوطئة بما يشبه أن يكون تتمة عليها ، لندرك معنى السفر فى النفس عند الصوفية بعامة ، وقد اخترنا كتابا ليس بقديم فى أحكام التصوف جاء فيه قول مصنفه مبينا معنى السفر بأنه السفر المعنوى وهو أعظم الأسفار وأشرفها وأنجحها وفيه سعادة الدارين لأنه سفر الأرواح وانتقالها من ديار الشهوات النفسية وسيرها فى أرض النفوس الطبيعية لقطع مفاوزها

---

(١) الجيلانى : الإنسان الكامل ح ٢ ص ٤٤،٤٦،٤٧،٤٨ (القاهرة)

ومراحلها وخلاص النفس من رذائلها وغوائلها إلى أن تصل إلى ملكوت السموات وتلحق بعالمها الأصلي[1] .

تحدث الشيخ الشبستري أول ما تحدث عن المسافر إلى الله والسالك تلك الطريق التي تفضي به إلى ما ينشد من كمال وهو ذلك التوحيد العياني الذي لا سبيل إليه إلا بالسفر المعنوي .

وهو يتساءل عن هذا المسافر من هو ، ويربط السفر والمسافر بمن يستحق أن يسمى الإنسان الكامل ، كما يحمل هذا السؤال الذي يجيب عليه متصلا بسؤال سالف عن معنى السفر في النفس .

فهذا المسافر هو المنطلق من نفسه طارحا عنه كل أدرانها ، ليصفو كما تصفو النار من دخانها . ثم ذكر كيفية الانطلاق من النفس أو السفر ، وهو قطع مراحل ومنازل ومغادرة الإمكان والتعين في اتجاهه صوب الواجب ، وذلك بكف النفس عما يشين من أعمال وأقوال ، وهي التي تقبح في الشريعة والطريقة . وسيره في سفره سير كشفي وهو أسمى من السير الاستدلالي ، لأن الأول بالشهود والمعاينة والثاني بالدليل ، وليس الخبر كالمعاينة .

ثم يشير إلى الإنسان الكامل فيقول : إنه يسير على العكس من السير الأول في المنازل ، وذلك حتى يصبح الإنسان الكامل . وإنه ليقف بنا التأمل هنا لنجد شيخنا مخالفا الصوفية على وجه عام من حيث قولهم إن الواحد هو الذي يسري في المتعدد ، ولقد ذكر هذا في فصل سابق ، إلا أنه هنا ينتقل من السلبية إلى الإيجابية ليقول إن الإنسان الكامل ينبغي أن يسير إلى الله ، أي من الكثرة إلى الوحدة أو من التقيد إلى الإطلاق ، وهذا هو رفع الإثنينية واتحاد القطرة ببحرها .

---

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٢٦٨ (القاهرة ١٣٢٢ هجرية)

ثم يدعو إلى تذكر الأطوار التى مر بها الإنسان وهى أطوار جمادية إلى أن أصبحت له روح يستمد المعرفة منها ، وتحرك بالقدرة ، وجعله الله صاحب إراده ، وأحس بالعالم وهو طفل ، ورتبت فيه الجزئيات ، فانتقل إلى الكليات

ومن القوى المحركة إلى القوى المدركة . فظهر فيه الغضب والشهوة والحرص والبخل والنخوة ، وجرت عليه الصفات الذميمة . وأصبح شرا من الوحش والشيطان والبهيمة . وبلغت مرتبته الإنسانية فى دائرة الوجود النقطة الأخيرة فى قوس الظهور المقابلة لنقطة الوحدة ، وبذلك انعكست فى مرآته كثرات الأسماء والصفات الوجوبية والإمكانية . وتميز الإنسان بذلك وأصبح أكمل الكائنات واستحق أن يكون خليفة الله فى أرضه . وإذا ما جاءه من عالم الروح نور ، وهو العلم اللدنى والإلهام الإلهى ، فإن قلبه يضىء بنور الحق ، ويعود من طريق قدم منها ، وهى للتقيدات والكثرات ، ويتحقق له الوصول إلى ما يريد

وبالجذبة أو يقين البرهان ، يصل إلى حقيقة الإيمان ، ويرجع من سجين الفجار إلى عليين الأبرار ويتوب وتحسن توبته .

والتوبة عند الصوفية تسمى باب الأبواب ، لأنها أول ما يتقرب به السالك إلى الله .

قال القشيرى التوبة أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين ، روى عن الجنيد حين سئل عن التوبة قوله أن تنسى ذنبك ، وأراد بذلك توبة المحققين الذين لا يذكرون ذنوبهم بما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره[1] .

وفى نظر الصوفية أن التوبة إنما تكون بفضل من الله ، وبرحمته التى يغمر بها

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص ٥١ (القاهرة)

من كسب المعصية من عباده (ويختص برحمته من يشاء) بلا واسطة ولا علة حتى يعلم عباده أن التوبة محض عطاء من الله (۱)

وفى التوبة يقول فريد الدين العطار : (إذا كسبت الإثم فالله مفتوح الباب وان يفتح لك من بعد فعليك بالمتاب. ولو قدمت من باب الصدق مرة ، لكان لك من الفتوح مالا يحصى كثرة) (۲) .

ويوالى القشيرى كلامه فيقول إن هذا الإنسان يتنزه عن مذموم الأعمال ، ويصبح كإدريس النبى الذى صعد إلى الأفلاك . فيقال إن إدريس بن شيث عليهما السلام أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى خرج عن بدنه واختلط بملائكة الأفلاك ومضى إلى عالم الأرواح المقدسة ، وأقام هناك ستة عشر عاما بلا طعام ولا منام وبحكم « إنا رفعناه مكانا عليا » رفع إلى السماء الرابعة وهى مقام القطب (۳) .

وإذا ما وجد من صفات السوء النجاة ، فإنه كنوح صاحب ثبات ، ولا تبقى قدرته الجزئية فى الكل ، ويصبح كخليل الله صاحب توكل .

يريد بذلك أن قدرته الخاصة به تفنى فناء تاما فى قدرة الله الكلية ، ويكون له مقام فناء الصفات المعروف عند الصوفية بالطمس ، ويدرك أنه لا يملك أية

---

(۱) د . قاسم غنى : تاريخ تصوف در اسلام . ص ۲۲۲ (تهران ۱۳۲۲ شمسى)

(۲) گر گنه كردى دراو هست باز
توبه كن كاين در نخواهد شد فراز
گر درائى از در صدق دمى
صد فتوحت بيشمار آيد همى

(۳) لاهيجى ، مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز . ص ۲٦٠

قدرة ، ولا قدرة إلا للحق . وإرادته إلى رضا الله تنضم ، ويمضى كموسى إلى الباب الأعظم . فإن الرضا باب الله الأعظم . ويعد من علمه الخلاص ، ويسمى سماويا كعيسى . أى أن علمه يفنى فى علم الحق . أما وجه الشبه بينه وبين عيسى ، فمولد عيسى من نفخة جبريل مظهر العلم والحياة ، وإحياء الطير التى تشبه همة السالك التى يطير بها إلى عالم القدس ، وإحياء موتى الجهل بالعلم ، وعمل الخوارق التى يعمل الأولياء مثلها .

ويتخلى عن وجوده تمام التخلى ويفنى فى الله ، ويبلغ مقام محمد المحمود ويلحق به صلى الله عليه وسلم فى معراجه ، وبعد أن كان الآخر يصل كالنقطة إلى الأول منه بدأ وإليه يعود ، ويصل إلى حيث لا يصل ملك ولا مرسل ، وهذا ماليس بحاصل إلا للإنسان الكامل .

تلك هى الصفات التى أجراها الشبستري على الإنسان الكامل فى رده على السائل ، وقد عقب على ذلك بالتمثيل غير مرة . وتفرقت به شجون الحديث فذكر النبى والولى وجهة الاشتراك والامتياز بينهما . ويبدأ هذا التمثيل بقوله كالشمس النبى وكالقمر الولى . وهما متحدان فى مقام لى مع الله .

والإشارة إلى حديث جاء فيه : لى مع الله وقت لا يسع معى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل .

ويقول إن النبوة فى ذاتها صافية ، والولاية فيها ظاهرة وليست بخافية . ولا بد للولاية أن تخفى فى الولى ، ولكنها ظاهرة فى النبى ، والولى يتبع النبى ، والنبى محرم الولى .

والشيخ فى هذا على حجة من قوله صلى الله عليه وسلم : على منى وأنا منه ، خلقت أنا وعلى من نور واحد ، أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى .

ويمسى الولى فى تلك الخلوة محبوبا ، وإلى الحق مجذوبا . وذلك لأن

الأول يحب الله ، وبمتابعته للثانى وهو محبوب الله ، تسرى فيه هذه المحبة .

ثم يقول عن الولى إنه تابع من جهة المعنى ، وعابد من حيث المعنى . مريدا بذلك أنه وصل إلى الفناء فى الحق ، فتابعيته وعبوديته من حيث الصورة مرفوعتان عنه . ويبلغ به الكلام منتهاه بقوله إن بلغ أمره نهايته ، أصبحت النهاية بدايته .

أى أن السالك الآخذ بالشريعة والطريقة فى سيره إلى الحق حين يبلغ الفناء فيه وهى مرتبة الولايه ، وتتلاشى القطرة فى بحر التوحيد الحقيقى ، تنطبق قوس النزول على قوس العروج فتتصل نقطة النهاية بنقطة البداية .

وكأنما رأى شيخنا أن كلامه فى جوابه هذا لم يكن جامعاً مانعاً ، فعقب عليه بفصل عنوانه (جواب فى السؤال الثانى) لأنه فى الشطر الأول من البيت الذى تضمن سؤاله عن المسافر ، تصدى له بما ندرك منه أنه يريد به الإنسان الكامل تلميحا لا تصريحا ، كما أنه فى التمثيل الذى عقب به على جوابه تحدث عن النبى والولى ليعقد الموازنة بينهما ، وكان السابق إلى الفهم أنه أراد بالإنسان الكامل ذلك الولى ، وبذلك هيأنا لفهم جديد أو مزيد من رأيه فى هذا الإنسان الكامل .

فبدأ بقوله إنه ذلك الذى يقوم بعمل العبودية مع ماله من كمال وتمام وسيادة ، مريداً بذلك أنه بعد تجاوزه بالتصفية والتجلية حدود المحسوس والمعقول ، والوصول إلى شعاع نور تجلى الذات الأحدية ، والفناء التام فيها ، لا ينسى عبوديته ولا يركبه الغرور بكل ما نال من سمو المنزلة وعلو القدر .

وبعد طيه للمسافه ، يتوج الحق رأسه بالخلافه . ويجد البقاء فى الفناء ، ويصبح خليفه الله الهادى إلى سواء السبيل . جاعلا من الشريعة له شعارا ومن الطريقة دثارا ، فيصبح جامعاً بين الفناء والبقاء ، أى أنه يفنى ذاته لتبقى فى الذات الإلهية . وما دام واسطة الله لهداية الخلق ، فقد أصبح بحميد السجايا موصوفا .

وبالعلم والزهد والتقوى معروفنا . والكل معه ، إلا أنه عن الكل بعيد .
وتحت قباب الستر قعيد .

أى أنه مع كل ما يجرى عليه من صفات الكمال ، بعيد عن كل شىء لكونه فى مقام الفناء المطلق ، وانفصل عن كل التعينات والكثرات ، واختفى تحت ستر الفناء .

وقفى على ذلك بتمثيل يبين فيه أن الشريعة كالقشر والطريقة كاللب والحقيقة لب اللب .

فيقول إن اللوزة يفسد لبها إذا خدشت قشرتها قبل نضجها ، ولكن إذا نضجت ، بغير قشرتها طابت ، فإذا فضضت عنها قشرتها ، استخرجت منها لبها . ثم وضح التشبيه بقوله إن الشريعة قشر لبها الحقيقة . أما ما بينهما فهو الطريقة . ووجه الشبه أن الشريعة هى الظاهر من الأحكام ،أما الطريقة فسلوك خاص بأصحاب الحال والمكاشفة .

أما الحقيقة فهى اللب . وهو من اللوزة أطيب ما يطلب . كما أن الطريقة بالنسبة إلى الحقيقة هى ظهور التوحيد الحقيقى . فلها منزلة القشرة . ولا نضج للب بلا قشرة . ولا حصول للحقيقة بلا شريعة ولا طريقة . وحاصل هذا البيت أن الشريعة والطريقة هما ما تتحصل به الحقيقة .

ويؤيد اللاهيجى شارح الشبسترى هذا المعنى بقوله تعالى « وما خلقنا الجن والإنس إلا ليعبدون » أى لكى يعرفوا عرفانا حقيقيا يقينيا بالمشاهدة والمكاشفة وهذا مالا يحصل إلا بالعبادة .

وبالحديث القدسى الذى جاء فيه « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف » ويضيف الشيخ إلى ذلك قوله إن العيب فى طريق السالك نقص اللب، أما إذا كمل بالنضج ، فلا ضير عنه إذا طرح القشرة . وإذا اتصل العارف بيقينه ، انكسر اللب والقشرة .

وذلك أن من السالكين من ستر النور الإلهى عقلهم فذهلوا عن أنفسهم ، ومن العلماء من تسقط عنهم تكاليف الشرع لأنهم مسلوب عقلهم . ومن هؤلاء من يفيقون من نشوتهم ويثوبون إلى أنفسهم لهداية الخلق فيؤدون الفرائض ولا ينسون أحكام الشريعة بأية حال .

ويمضى عن هذا العالم لغير إياب . ويشبهه مع القشرة أو الشريعة بالحبة التى إذا أمدتها الشمس بالحياة ، أصبحت دوحة ثابتة فى الأرض سامقة فى السماء .

يريد ليقول إن السالك يتولى الوعظ والإرشاد بين النـــاس ويعلمهم مالا يعلمون فيسرى علمه فيهم وكأنه حبة نمت وتكاثرت .

ويشبه هذا السالك بالفرجار الذى يدور حول نفسه فيصل من النهاية إلى البداية . أى أنه يعود من مقام الوحدة والجمع إلى مقام الكثرة والفرق ، ويسلك السلوك الأول الذى بلغ به تلك المرتبة العالية من عبادات ومجاهدات .

ويكرر الشبستري بيتا بنصه أورده من قبل تحت عنوان (جواب فى السؤال الثانى) وهو وبعد طيه المسافة ، يتوج الحق رأسه بالخلافة .

ويذكر أن هذا ليس تناسخا الأرواح ، بل إنه من جهة المعنى . وظهور فى عين التجلى .

وقد سئلوا وقالوا ما النهاية

فقيل هى الرجوع إلى البداية

وعرض لما عرض له من قبل من تعريف بحد النبى والولى . فقال إن للنبوة ظهوراً من آدم ، وبلغت كمالها فى الخاتم ، وقال إن الولاية باقية منذ أن اختتمت النبوة ، ولكنها تعرف من مظهر النبوة ، لتظهر فى الأولياء .

وعبر عن مذهبـــه الشيعى بقوله إن ظهور كمال الولاية سيكون فى خاتم الأولياء ، يريد به المهدى المنتظر ، ويتم به العالمان . والأولياء له كالأعضاء ، فإنه كل وهم كالأجزاء . . ولما كانت له بالنبى صلى الله عليه وسلم نسبة تامة ،

فيه تكون الرحمة العامة ، ويصبح القدرة لهذا العالم وذاك العالم ، ويظهر الخليفة من أولاد آدم .

ويتلو ذلك تمثيل فى بيان مراتب الأنبياء والأولياء بالنسبة إلى النبى صلوات الله وسلامه عليه

وفيه يذكر الشمس بشروقها وغروبها ؛ وكيف أن الفلك الدوار، به يكون الزوال والمغرب والعصر للنهار . وقد مهد بهذا ليقول إن نور النبى شمس وما أعظم ، وظهر من موسى ومن آدم . وأومأ إلى أن الأنبياء مراتب . وجنح إلى التمثيل والتخييل فقال إن للشمس ظلالا على الدوام ، وهذا لمعراج للدين القوام. مريدا بذلك أن الشمس بارتفاعها فى السماء وهبوطها يختلف ظلها طولا وقصرا فى درجات . ولكنها فى نصف النهار لا تلقى ظلالها . ودرجات ظلالها كالمراقى فى سلم العروج . وفى عهد النبى صلى الله عليه وسلم بلغت الشمس وسط السماء فتلاشت جميع الظلال . وهذا العهد هو العهد الذى بلغ فيه نور النبوة أوج كماله وبذلك كان المصطفى أى المختار من كل ظل وظلمة .

وليس من نافلة القول هنا أن نفسر ما يعرف بنور محمد الذى ذكره الحلاج فى كتابه الطواسين فقال (ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم . واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم) .

فهو النور الأزلى ومنه أنوار الأنبياء والأولياء . وأول ما ظهر فى العربية من المؤلفات المعروفة بالمولد ، كتاب التنوير فى مولد السراج المنير لابن دحيه من أهل القرن السابع الهجرى ، ولم يبق الزمان على هذا الكتاب ، إلا أنه من المقطوع به أنه يتضمن ذكرا لنور محمد وانتقاله[1] .

وجاء فى مولد الخفاجى المتوفى عام ١٩١٢ ، أخرج البيهقى بسنده عن

1—Ahmed Ateş : Mevlid. S10 (Ankara 1954)

جابر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أول شيء خلقه الله تعالى قال : هو نور نبيك يا جابر ، خلقه وخلق منه كل خير وخلق بعده كل شيء[1] .

ونعود إلى الشبستري لنجده يقول إنه صلى الله عليه وسلم لم يكن له ظل مظلم . لأنه شمس أو نور فى وسط السماء ، ثم عجب لكونه من حيث الحقيقة نور الله ، ومن حيث الشخص والتعين ظل الله .

وله قبلة بين الغرب والشرق ، فهو بين النور مفرق . وتبوأ النبى صلى الله عليه وسلم منزلة أعلى من منزلة الأنبياء طرا ، وجعل وجود الناس من ظل نوره »

وقال فى تفضيله على الأنبياء : بما أن النبى كان فى الرسالة الأكمل ؛ فلزام أن يكون من كل نبى أفضل .

وهنا نأنس بما وقع فى تاريخ الترك وكان عميق الأثر فى أدبهم . ففى القرن الرابع عشر الميلادى وفى مدينة بروسه اتفق أن شيخاً من مشايخ الصوفية يسمى سليمان چلبى كان يلقى السمع ذات يوم إلى أحد الوعاظ . وكان من كلام هذا الواعظ قوله إنه لا يفضل محمدا صلى الله عليه وسلم على غيره من المرسلين ، وهو على حجة من قوله تعالى فى سورة البقرة (لا نفرق بين أحد من رسله) وكان بين الحضور عربى من أهل الشام ، فما سمع هذا من كلام الواعظ حتى استشاط عليه وصاح قائلا : أيها الجاهل ؛ لا بصر لك بالتفسير ، ولقد ذهلت عن المتشابه والناسخ والمنسوخ . فإن المعنى المقصود من هذه الآية هو عدم التفرقة بين الرسل فى أمر الرسالة والنبوة لا فى مراتب الفضل . وإلا فكيف يفسر قوله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)[2]

---

(١) الخفاجى : قصة المولد النبوى الشريف . ص ٢٣ (القاهرة ١٩٥٢)

(٢) د . حسين مجيب المصرى: فى الأدب العربى والتركى . ص ١٩٤ (القاهرة ١٩٦٢)

وعاد إلى بلده مغضبا ، واستفتى فى قتل الشيخ ثم عاد إليه وقتله . وكان هذا باعثا بعث سليمان چلبى على أن ينظم (مولدا) هو أروع منظومة من نوعها فى الأدب التركى القديم . وكانت ظاهرة هامة فى تاريخ هذا الأدب لأن أكثر من شاعر تركى عارضها من بعد . وقال الكاتب التركى القديم لطيفى إنه اطلع على مائة مولد فما وجد فى واحد منها ما وجد فى مولد سليمان چلبى من جمال اللفظ ورقة المعنى واتقاد العاطفة . ولا كان لمولد غيره ماله من جودة واستفاضة شهرة [1] .

ومن قول سليمان چلبى فى مولده (كان محمد فى الصورة آخرهم ، إلا أنه فى المعنى أولهم . إنما وجد الوجود بسببه . وكان العالم لأجله . وإنى محدثك عن هذا النور كيف انتقل ، وإلى من جاء وإلى من رحل . اصغ إلى بأذن روحك الآن . فأى عن هذا الكلام المليح بيان) [2] .

ودار كلام الشبسترى فى هذا النطاق إلى أن قال فى تفضيله صلى الله عليه وسلم: بما أنه كان فى الرسالة الأكمل ، فهو من كل نبى أفضل . ثم ذكر أن الولاية ظهرت فى خاتم الأولياء . وقال إن النبوة ختمت بمحمد كما ختمت الولاية بالإمام المهدى .

---

(١) لطيفى تذكرهٔ لطيفى . ص ٥٧ (درسعادت ١٣١٤)

صورتا گرچه محمد صوك ايدى
الا معنيده قمودن اون ايدى

بونجه وارليغه سبب هم اول ايمش
عالم اول اولدوغى ايچين اولمش

داخى اول نور نيجه نقل اتدوگنى
كملره دالب كا گتدوگنى

دوتك امدى جان قلاغنى بوسزه
تابيان ايدم بوسوز خوش سزى

وإن اقتبس الأولياء نور الولاية منه بحسب مراتبهم . وبه يمتلىء العالم بالأمن والإيمان ، ويستمد الروح منه الجماد والحيوان .

ولا يبقى فى العالم كافر ، والعدل الحق فيه ظاهر .

ويقول فى البيت الأخير إنه واقف بسر الوحدة على الحق ، ويبدو فيه وجه المطلق

هذا ، وقد يكون من تتمة القول فى تبيان فضل النبى صلى الله عليه وسلم بعد إيرادنا ما أدلى به صوفيان فارسى وتركى، أن نختار أبياتا فى هذا الصدد لصوفى عربى هو الشيخ حسن رضوان فى مطلب من كتابه روض القلوب عقده على بيان مراتب العارفين التى تختلف باختلاف آدابهم ، وأن أعظمهم رتبة من أشرقت عليه أنوار حقائق آدابه صلى الله عليه وسلم ، حتى أدرك بذلك رتبة الخلافة الكبرى والدعوة إلى الله تعالى على بصيرة نيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى أمته[1] .

نبينا أجل من تأدبا
لربه وباب من تقربا

وفيه قال الله مازاغ البصر
وما طغى بل اعتداله استقر

ففى مقام قاب قوسين التفت
عن السوى وعند رؤية ثبت

أو أنه مازاغ بالتقصير
فى الحكم عن بصيرة البشير

---

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٤٨٢ (القاهرة ١٣٢٢ هجرية)

وما طغى بالسبق عنها بل وقف
فيما رآه عنـــدها وما انحرف

ففاق كل الأنبيا بما انسحب
عليـه دون غيره حين اقترب

وذلك المقام مخصوص به
فلم يـكن لغـيره فى قربه

فبان وجـــه الفرق بين المصطفى
وغـيره ممن له المولى اصطفى

وبعد ، فالمتحصل من كلام الشبسترى أنه يريد بالمسافر من يسلك طريق التصوف فى رحلته إلى الذات الإلهية ليفنى فيها ، وهو يبدأ بالتوبة متأسيا فى هذا بالسالك الذى يزكى نفسه بها ، ويشبه الأنبياء فى ذلك .

ولـكن الشيخ بتمثيله يبسط الـكلام طويلا فى النبى والولى ، بما يستدل منه على أنه يرى الإنسان الـكامل فيهما متوقعا أن يتوفرا على انجاز مهمتهما وهى هداية الأنام وفق الشريعة والحقيقة .

وهنا لا يحدد الشيخ تعريفه على وجه الدقة للإنسان الـكامل ، فلا نكاد ندرك منه ما إذا كان يريد به كل إنسان متحقق بالـكمال ، أم أنه يخص الأنبياء والأولياء وحدهم بهذا الـكمال دون غيرهم من الـكمل، ولعل تـكريره للتمثيل أدى إلى تداخل أوقع فى شىء من اللبس . كما تعن لنا فـكرة أخرى تتعارض مع فـكرة الشيخ ، وهى أن الأنبياء والأولياء الذين يعظون الخلق بالشريعة والحقيقة ، إنما يصلحون الدنيا بالدين ويهدون الناس إلى ما فيه خير لمعاشهم ومعادهم .

وهذا من صفاتهم يخالف صفات من اريد بهم أن يرفضوا دنياهم ويفنوا ذاتهم وينسوا أن لهم وجودا ، فما تبقى لهم كيان أى كيان .

أما إقبال فما شد رحاله إلى الفناء ، ولا يزايل هذا العالم بما وسع ، بل يتجاوز مالا يعتمد عليه من تجارب ليست بذات دوام ليصل إلى تجربة متميزة بمقوماتها راسخة بصفاتها ، يستوحى منها ما ينكشف به سر حياة روحية يستقيم بها أمر دنياه .

فسفرة الصوفى إلى حيث يفقد ذاته ، هى سفرة إقبال التى يتجاوز فيها كل حد وقيد إلى حيث يعثر على تلك الذات ضالة منشودة وجوهرة مفقودة . ولا تعدو هذه السفرة أن تكون نظرة ، يغوص بها على أعماقه ، فيختلى بذات الحق ويرى المولى والمولى يراه ، كما شاهده صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج . وهذا فى مذهبه بلوغ أوج الكمال .

وهو يتحدى الصوفى وينازعه الغلبة ، معارضا له بالخلاف فيقول :

بذاتك كن قويا فى حضوره

حذار من الضياع ببحر نوره

فهذا الذى يرى ربه من خلال ذاته لأمر الدين والدنيا إمام ، يقود من عمى من الأنام . وبذلك يواجه إقبال الدين والدنيا جميعاً . كما يعد الاقتراب من الله وسيلة إلى جعله مثاله المحتذى ، وبذلك يأخذ عنه العظيم الكريم من خلقه . إلا أنه لم يذكر نبيا ولا وليا ، مخالفا بصنيعه هذا صنيع الشبسترى ومن لف لفه من المتصوفة .

ومن جرت علية هذه الصفات هو وحده الإنسان الكامل عند إقبال . ثم يوصى ويؤكد الوصية على الناس بطلبه والتعلق بثوبه حرصا عليه ورغبة فيه ، كما يزجر عن مد اليمين إلى الشيخ ، داعيا إلى أخذ الحذر من شص لا تراه العيون .

مريدا بذلك قصر الكمال على الإنسان الذى حدد له نهجا ينقل فيه خطاه إلى تلك الغاية التى يريد له أن يبلغها ، وقد أنهى كلامه فيه بذكر صفاته :

كمثل الشمس تشرق فى الصباح
لديه شموس أفكار صحاح

ومن عجب أنه فى ذاتيته وروحانيته ومثاليته ، لم ينس دنيا الناس وهى تموج بهم من قريب أو بعيد ، فرتب على ذكر الإنسان الكامل ذكر الغربى فى سياسته وحضارته فعابه فى نظام حكمه وساءه منه أن يسير فى خطى الشيطان ، ويتهافت على حطام الدنيا ، ونعى عليه جوعا لا يشبع ، وطمعا لا يقنع ، وصحوة للجسم وغفوة للروح ، وهذا ما أزرى عنده بالدين والفن . كما قال إن زاد الكفر العقل ، والإنسان فى الغرب له القتل !

والحاصل من قوله أن كمال الإنسان بروحه فى المقام الأول ، وبسبب من ذلك ، نفى عن الإنسان الغربى مثالية الكمال .

السؤال الثامن

يتضمن هذا السؤال قولة لانسيان لها على طول الزمان ، انطلقت بها فى مطالع القرن الرابع الهجرى صيحة الحسين بن منصور الحلاج ، ذلك الصوفى الذى استفاضت له الشهرة ، وكانت شخصيته ومذهبه موضع اهتمام المتأملين فى الغابر ، والدارسين فى الحاضر . قال عنه مؤلف من القدامى إنه تصوف وأسرف وتعبد وبالغ فى المجاهدة ، ثم ركبه الغرور والرغبة فى الرياسة . وقد ضرب فى البلاد طولا وعرضا ، وجال بخراسان وما وراء النهر والهند ، وكانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ومن خراسان بأبى عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار[1] .

والحلاج متميز من صوفية عصره بأنه لم يخف مذهبه عن الناس ، على أنه من قبيل المضنون به على غير أهله ، بل كان يجوس خلال الأسواق وهو فى حالة من الجذب والطرب ويرفع عقيرته بقوله : ياأهل الإسلام أغيثونى ، فليس الله يتركنى ونفسى فأتهنى بها وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا اطيقه ، وصاح بهم فى جامع المنصور قائلا : اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى تؤجروا وأستريح ، ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى[2] .

وقد انبرى فريد الدين العطار لوصف مقتله فأطال ، ومن قوله فى هذا أنهم جاءوا به لصلبه على الأعواد ، وتجمع حوله خلق كثير وهو يقول حق حق حق أنا الحق . قيل إن سائلا سأله ما العشق ؟ فقال اليوم ترى وغدا ترى وبعد

---

(١) ابن العماد : شذرات الذهب . ص ٢٥٣ ج ٢ (القاهرة ١٣٥٠)
(٢) د . عبد الرحمن بدوى : شخصيات قلقة فى الإسلام . ص ١٦٩ (القاهرة ١٩٤٦)

غد ترى ، فقتلوه فى يوم وأحرقوه فى غده وذروه رمادا فى اليوم الثالث . ولما صعد السلم إلى رأس الأعواد سئل ما الحال فقال إن معراج الرجال رأس الأعواد . وسأله جماعة من مريديه ما رأيه فيهم وفيمن عارضوه ورجموه ، فقال لهم ثوابان ولكم ثواب واحد ، لأن المريدين أحسنوا به ظنا ليس إلا ، أما الآخرون فبلغ من قوة توحيدهم أن يوجوا بصلابة الشريعة . وللتوحيد أصل فى الشريعة ، وحسن الظن فرع[1].

ولقد أصبحت قولة (أنا الحق) شعارا للمتصوفة الآخذين بمذهب وحدة الوجود ، وطالما ترددت فى الشعر الفارسى والتركى .

وهاهو ذا فريد الدين العطار يقول (إذا ساقونى كالمنصور إلى الأعواد ، فلن يجزعنى أن اسلم الروح ، لأن العيش إلى نفاد)[2]

وقال غيره (أنا الحق تكشف السر المطلق ، ومن يقـــول أنا الحق إلا بالحق ؟)[3] .

كما قيل (أشرقت فى قلبى أنوار العشق ، ووقفت روحى على أسرار الحق ، وكالمنصور بفناء ذاته الكامل ، يقول أنا الحق جهرا كل قائل)[4] .

وكان لقصة الحلاج منزلة جد مرموقة عند الشعوب التركية ، فما كانت فى أدبهم باعثا جوهريا ونغما حاديا وحسب ، بل كانت كذلك نوعا من مثالية الأولياء . فهذا أحمد يسوى الشاعر التركى التركستانى من أهل القرن السادس الهجرى يقول إنه لحق بخدمة العشق الصافى ، وغاب العدو على هذا العالم فرحل

---

(١) عطار : تذكرة الأولياء ، ص ١٤٢ و ١٤٣ ح ٢ (ليدن ١٩٠٧)

(٢) منصور واركر ببرندم پاى دار　مردانه جان دهم كه جهان پايدار نيست

(٣) انا الحق كشف اسرار است مطلق
بجز حق كيست تا گويد انا الحق

(٤) در دلم تابنده شد انوار عشق
گشته جانم واقف اسرار حق =

عنه ، والشمس ملاذا له فى الحضرة ، وعلى باب العشق وجد نفسه كمنصور الذى جرى على لسانه قوله أنا الحق ، فجاء جبريل وردد قولته معه .

وقال منصور أنا الحق ، والمقربون إليه لايشغلون إلا به . غير أن الشيوخ فتحوا قلوبهم للشر .

وفى قصة تركية شعبية عند الأتراك الشرقيين ، أن الله خلق نور محمد أول ماخلق ، وأربع قطرات من العرق ظهر منها الخلفاء الأربعة الراشدون ، والوردة الحمراء (قزل گل) وهى الحلاج .

أما عند الأتراك العثمانيين ، فنذكر أول ما نذكر الشاعر يونس امره من أهل القرن الرابع عشر الذى كان أميا لايكتب ولا يحسب ، وقد دلهه العشق الإلهى فترنم به على السجية . وقال أنا الحق مع الحلاج ، ووضع الحبل فى عنقه من جديد . كما وجه إليه الكلام بقوله : يامنصور ، لقد جئت إلى الأعواد وتحولت إلى رماد .

وللشاعر احمدى منظومة فى الحلاج ، ورد فيها قوله إن أعواد منصور هى المعراج ونور الله من فوقها تاج لها .

كما أن الشاعر لامعى مجد الحلاج فى مطلع قصيدة ينتهى كل بيت من أبياتها بكلمة (گل) بمعنى الوردة ، وقد مدح بها السلطان سليمان القانونى.[1]

وقال الشاعر نسيمى الحروفى المذهب (أقول بحق أنا الحق كمنصور ، فمن وضعنى على الأعواد فأصبحت فى تلك المدينة المشهور)[2] وبذكر نسيمى نذكر أنه كان عظيم المنزلة عند طائفة البكتاشية ، وإن لم يقم الدليل على

= از كال بيخودى منصور وار
هر يكى گويان انا الحق آشكار

1 — Massignon : La Legende de Hallace Mansur en Pays Tnrcs pp. 67 — 95 (Paris 1947) .

(٢) دائم انا الحق سويلرم حقدن چو منصور اولمشم
كيمدر بنى بردار ايدلى بوشهره مشهور اولمشم

انتسابه إليها وما ذلك إلا لدوران اسم الحلاج وقوله فى شعره لديهم وقد انتشر البكتاشية فى تركيا وهم معروفون بصراحة نزعتهم الشيعية . وفى مذهبهم يمزجون الأحكام الإسلامية الصوفية بالعناصر المسيحية والغنوصية ويؤلهون عليا كرم الله وجهه ، ولا يأخذون بالشعائر ويتناولون وجبة من الخبز والجبن والنبيذ . وفى عام ١٩٢٥ حلت جماعتهم حلا نهائيا فى تركيا(١) .

وفى تكيتهم موضع يسمى الميدان ، يطلقون على وسطه اسم (دار منصور) أى أعواد المنصور . وذلك إحياء لذكرى الحلاج واعتزازا منهم به كمستشهد فى سبيل عقيدة أبى إلا الثبات عليها فمات من أجلها(٢) .

وفى حسباننا أن سمو الحلاج إلى تلك المنزلة عند البكتاشية إنما كان للعنصر الشيعى والصوفى الغالبين على مذهبهم . فهم يرمزون به إلى استشهاد شهدائهم من جهة ويتلون تلو الصوفية من جهة أخرى . وانعد إلى الشاعر التركى نسيمى لنجده يضرب على الوتر الذى تطربهم ألحانه فيقول : (الأرض والسماء جميعا أصبحتا الحق المطلق ، ويتغنى الدف والصنج بأنا الحق)(٣) .

وفى كلام نسيمى دليل أى دليل على مفهوم أنا الحق عنده . فقد خص بها نفسه فى بيت وعم بها الكون بأسره فى بيت آخر . وهذا ما يتكشف لنا عن أنها رمز صريح لمذهب وحدة الوجود عند الصوفية ، ونظرهم إلى كل ذرة فى الوجود على أنها جزء من الحق تبارك وتعالى ، فليس الإنسان وحده ما قصد بتلك القولة .

وكان لقولة الحلاج وقتله أصداء طبقت الآفاق من بعد فهذا أحد علماء

---

(١) د . حسين مجيب المصرى : سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترك . ص ١٥٢ (القاهرة ١٩٧٢) .

2) Birge: The Bektashi Order of Dervishes. p. 180 (London 1927)

(٣) كل يز وكوك حق اولدى مطلق

سويلر دف وچنكك ونى انا الحق

الغرب أصدر بحثاله بعنوان (حياة الحلاج بعد موته) تتبع فيه أمره تتبعا تاريخيا فكان أشبه شيء بجدول مرتب ترتيبا زمنيا ، فلنورد منه بعض مقتطفات .

في عام ٣٣٨ هجرية أخرج نحاة البصرة رسالة نقدية في (أنا الحق) .

وفي عام ٥٨٧ قتل الفيلسوف الإشراقي أبو الفتوح السهروردي في حلب . وكان مناصرا للحلاج في مذهبه . ولقد تأسى به الإشراقيون من الشيعة في إجلاله للحلاج .

هذا في العصر القديم . أما في العصر الحديث فتوفر لطفي جمعة عام ١٩٣٩ على دراسة قضية الحلاج في نطاقها الاجتماعي ، وخرج من دراسته بتشبيهه الحلاج بجان دارك .

وفي عام ١٩١٤ ألف الشاعر التركي زكي اقتاى تمثيلية تتألف من خمسة فصول سماها (الحلاج منصور)[1] .

ويستخلص من مقدمة ناشر ديوانه أن الرجل كان شاعراً ذواقا مقروءا فقد تحدث عن هذا الديوان عظيمان من أهل التصوف هما القشيري والهجويري إلا أنه كان في صورة خارجة عن المألوف ، هي صورة ذلك النمط الأدبي المعروف بالمقامات الذي ظهر آنئذ . ومن نسخة قوامها مجموعة من أقوال يتلوها في الأغلب مايعرف بالمناجاة تحل محلها سلسلة من الحكم المنثورة وبضعة أبيات تفسر ماسبق من كلام . والديوان في صورته تلك هو ماذكر القشيري أنه شاهده في مكتبة بمدينـــة نيسابور وسماه ديوان أشعار ومناجاة الحلاج [2]

---

1) Massignon : La Survie D'Al-Hallaj. pp.132 — 143. Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales. T2 (Damas 1945 — 46) .
2) Massignon : Le Divan d'Al—Hallaj pp1-3 (Pais MDccccxxxi)

وقال صاحب تلبيس إبليس المتوفى فى نهاية القرن السادس الهجرى إن جماعة من الصوفية تعصبوا للحلاج جهلا منهم وقلة مبالاة بإجماع الفقهاء . قيل عن النصراباذى إنه كان يقول : إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج . وعلى هذا أكثر قصاص زماننا وصوفية وقتنا جهلا من الكل بالشرع وبعدا عن معرفة النقل .

وذكر أنه جمع فى أخبار الحلاج كتابا بين فيه حيله ومخاريقه وماقال العلماء فيه والله المعين على قمع الجهال[1] .

هذا إجمال يدفعنا إلى طلب تفصيل نحن واجدوه عند الشبسترى حيث يقول إن كل ذرة فى العالم كالمنصور . ولا يشعر بذلك إلا المخمور فى مقام السكر والفناء . وذرات العالم تهلل وتسبح بهذا القول على الدوام . وبهذا المعنى كان لها القيام . فالتسبيح تنزيه الله عن أن يشاركه غيره فى ذاته وصفاته ، والتهليل قول لا إله إلا الله . فالناطق بأنا الحق إنما ينفى الغيرية والإثنينية . ثم يؤكد فى عقل المخاطب أن ذرات العالم تهلل وتسبح ، داعية إلى قراءة قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » . ولكن هذا توحيد عن طريق العلم فى نظره وهو يطلب توحيدا آخر هو التوحيد الكشفى . ولا يتأتى ذلك للسالك إلا إذا تخلى عن نفسه وعمل على محوها فبلغ مابلغ الحلاج من فناء . وعليه أن يطرح من أذنه قطنة الوهم والغفلة . ويلقى السمع إلى الواحد القهار . والاطلاع على وجود الله الواحد القهار ، لن يتيسر إلا بتصفية النفس والكشف .

ويذكر الشبسترى ما كان من خبر موسى عليه السلام فى وادى أيمن وسماعه الصوت الذى انبعث إليه من شجرة فيه . وأراد بالسالك أن يمضى إلى وادى أيمن كموسى الذى خاطبه الله من الشجرة مريدا بذلك حتمية أن يشغل نفسه بتصفية باطنه حتى يمحو عن مرآة قلبه صدأ الغيرية والإثنينية . فهذا الصدأ هو

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٧٢ (القاهرة ١٣٦٨ هجرية) .

الحائل بينه وبين مشاهدة جمال الوحدة الحقيقية ، فإن الحق ناطق فى كل صور الكون .

ويشير الشيخ إلى ما كان من تكفير الحلاج بقوله متسائلا لم تجوز أنا الحق من شجرة ولا تجوز من ذى حظ عظيم ؟ وأيما إنسان ليس من المتشككين يعلم أن الوجود واحد علم اليقين .

وذكر الوحدة بقوله أنا وأنت وهو شىء واحد لا يتفرق . وفى الوحدة التمييز لا يتحقق . وكل من تخلى من ذاته ، كانت قولة أنا الحق صوتا منبعثا فيه . والحلول والاتحاد هنا أمر محال . فالإثنينية فى الوحدة عين الضلال . ولا وجود فى الكون إلا لكائن واحد هو الله ، وعليه فما أصبح الرب عبدا ولا أصبح العبد ربا . ويجمل فكرته فى البيت الأخير قائلا إن الوجود والخلق والكثرة مظهر واعتبار . ولا وجود إلا لحقيقة واحدة ليس لغيرها من وجود .

ويورد الشبسترى بعد ذلك تمثيلا فى أن الموجودات ليست إلا عدمية مرائية . فيقول ضع المرآة أمامك وفيها انظر . وتبين ذلك الشخص الآخر وتأمل هذه الصورة ماهى ، إنها ليست هذا ولا ذاك فلا وجود إلا للمرآة ومن ينظر فيها . فالصورة للحقيقة لا لمن يقف أمامها . كما أنها ليست المرآة . فهذه الصورة خيال المثال . وأورد لاهيجى فى هذا بيتين بالعربية وهما :

وشاهد إذا استجليت نفسك ماترى
بغير مراء فى المرائى الصقيلة

أغيرك منها لاح أم أنت ناظر
إليك بها عن انعكاس الاشعة

ثم يقول إذا ما كان لى خاص بى ، فما أعلم حقيقة الحال ، فالى من ظلال . ويريد ليقول إنه ليس هو لأنه خط فاصل بين النور والظلمة وليس النور .

وفى نظر إقبال أن الحلاج قال قولته متحديا العالم الإسلامى بأسره فى عصر تميز باتجاه القوم نحو طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية . ومارفع عقيرته بقوله إلا حين رأى من الفقهاء إزماعا على سجنه ثم قتله[1] .

أما إقبال بعد أن انثنى عن رأيه الأول فى الحلاج ، فيرى أن قولته إنما انبعثت تعبيرا صريحا عن تجربة دينية تمرس بها ، وبلغ أعلى ذروة من ذراها . وصيحته أروع مثال لقدرة الفرد على أن يشرف على الكون لا بما يدركه عن الذات الإلهية وحدها ، بل بقدرته على الكشف عن ذاته كذلك فى صلتها بالذات الإلهية . ولا مندوحة لنا هنا عن تحفظ نؤكد فيه أن إقبالا يتابع الحلاج فى التمييز بين ذات الإنسان وذات الحق ، فهما يضربان بين هاتين الذاتين بحائل فاصل، وبذلك يختلفان عن الصوفية فى عدم التفرقة بينهما . كما يختلفان فى الفهم عمن كفروا الحلاج وقتلوه بكفره .

وإقبال يناصر الحلاج فى مذهبه على أنه خير ما يتأكد به وجود الذاتية ، تلك الذاتية التى جعل كلامه عنها أهم مقوم لمذهبه ومظهر لنزعته الفكرية والروحية .

وبلغ من اهتمامه بالذات وتعظيمه من شأنها ، أن عدها وهى الحقيقة الخفية أكيدة لا يرقى إليها شك أى شك . على حين رأى فى حقائق الكون الظاهرة مايحتمل الشك والتأويل .

ويناقض إقبال الصوفية فى أنهم أرادوا بالمجاهدات والرياضات إفناء الذات ، أما هو فعنده أن إحياءها من الحتم ، ولا حياة لها ولا قوة معجزة بها إلا إذا تجافت عن الركود والخمود ، وسرت فيها الحياة خفقات وخفقات .

وفى كتابه (جاويد نامه) عقد فصلا عن كوكب المشترى . وفيه يجرى على لسان الحلاج لحنا يترنم به ومنه قوله :

من ترابى لى لهيب مارأيته .
مثل هذاك التجلى ماطلبته

---

1 —Schimmel : Impact of Hallaj: Iqbal pp.310,313-314 (New York 1971)

نظرتى أمعنت فى ذاتى طويلا
فتن الدنيـــا حبيبى ماشهدته

عقلنا إن كان يغزو أى بأس ؟
عشقنا هـــذا وحيدا ماعرفته[1]

فإقبال يتولى عن الحلاج شرح مذهبه ، وفى عين الوقت يعلن مذهبه الخاص فى وضوح وجهارة ، بعد أن جعل للحلاج فضل إرساء أسه الركين ، فكان مابينهما وبين مالوف الصوفية من الاختلاف مايبلغ أن يكون تضادا . فالقد أملى إقبال على الحلاج أن يقول إنه نظر فى ذاته المنبتة عن الذات الإلهية وهذا ماصرفه عن النظر إلى الحبيب وهو ملء هذا الكون فانجذبت إليه النظرات وفنيت فيه الذوات .

كما طوع كلام الحلاج لما أراد من كلام ، فجعله يتهكم بالصوفى ويغمز فيه بقوله إن جنة الصوفى حور أو غلام . أما جنة الأحرار ففى سيردوام . ولا يرى من بأس فى تحكيم عقل له الفيصل ، ولا ضير فى أن يكون إلى جانب القلب خفاقا بالعشق . وإقبال يريد بذلك تحررا من قيود أهل التصوف الذين يعجز العقـــل فى نظرهم عن إدراك الحقيقة ، ولا يدركها إلا قلب له من الكشف نور .

وفى موضع آخر يقول إن جنة الزاهد نوم فى التبطل ، وجنة العاشق فى الدنيا التأمل[2] .

فهو داع بذلك إلى ضرورة العمل وبسط الأمل والضرب فى مناكب الأرض . ويرى أن الدين بذلك أمر وعن ضده زجر ، وفى موضع ثالث من كتابه هذا يقول على لسان الحلاج :

---

(١) د . حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ١٨٤ (القاهرة ١٩٧٣) .
(٢) نفس المصدر ص ١٩٠ .

على سر الوحدة ، فيوقن أن ليس فى الدار ، سوى الحق من ديّار ، ثم يذكر النوافل إيماء إلى الحديث القدسى الذى جاء فيه « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى احبه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ، فبى يسمع وبى يبصر وبى ينطق وبى يبطش وبى يمشى » فيقول إن كل من أصبح بالنوافل محبوب الله ، فقد دفع خارج دار قلبه كل غبار الغيرية بقول لا إله إلا الله .

وإشارة إلى قوله تعالى« ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » يقول إنه بذلك يبلغ مكانا عند المحمودين ، وأمارة لبى يسمع وبى يبصر .

ويريد الشيخ لهذا العارف تمام الفناء بقوله : إذا ما تبقى عليه من الوجود عار وشين ، فلن يجد عالم العارف صورة العين .

يقصد بذلك عين الشهود وعين اليقين ، وأن توحيده لن يكون عيانا .

وهذا المعنى يتحصل من قول القائل :

ذاب جسمى من إشارات الكنى
منذ عاينت البقاء فى الفناء

ويشترط لوجود النور فى القلب تصفية النفس وتسويتها والتطهر من الأخلاق الذميمة ؛ التى بها يصبح الإنسان كالبهيمة . فيقول أنت مالم تبعد عنك الموانع ، لن يكون فى دار القلب نور ساطع . وقال إن الموانع أربعة وهو عدد الطهارات . أولها التطهر من الأحداث والأنجاس ، ومن المعصية وشر الوسواس ، وتطهير السر من الغير ، وهذا ما ينتهى إليه السر .

وذلك من قول الشبستري مذكرنا عن فسرقوله تعالى « وسقاهم ربهم شرابا طهوراً » فقال إنه سقاهم التوحيد فى السر فتاهوا عن جميع ماسواه ، ولم يفيقوا

إلا عند المعاينة ورفع الحجاب فيما بينه وبينهم[١] .

وبعد أن نص الشبستري على أنواع الطهارات ، قال إن من كانت له كان جديرا بالمناجاة . ثم إشترط الفناء كما تصح الصلاة المصلى . فقال : أنت مالم تفقد نفسك وتريدها على الزوال، لا تكون صلاتك صلاة بأية حال ، وإن طهرت ذاتك من كل شين ، أصبحت صلاتك قرة العين .

ومن الصوفية من لا يشترط مثل هذا الفناء للصلاة ، فها هو ذا صاحب قوت القلوب مثلا يريد المصلى أن يكون قلبه فى همه وهمه مع ربه فى قلبه فينظر إليه من كلامه ويتملقه بمناجاته ويعرفه من صفاته فإن كل كلمة تعبير عن معنى اسم أو وصف أو خلق أو حكم أو إرادة أو فعل ، لأن الكلام ينبىء عن معانى الأوصاف ويدل على الموصوف ، وكل كلمة من الخطاب تتوجه إلى عشر جهات وللعارف من كل جهة مقام . وأهل المشاهدة فى السجود على ثلاثة مقامات ، منهم من إذا سجد كوشف بالجبروت الأعلى فيعلو إلى القريب ويدنو من القريب . وهذا مقام المقربين من المحبوبين .

ومنهم من إذا سجد كوشف بملكوت العزة فيسجد على الثرى الأسفل عند وصف من أوصاف القادر الأجل فيكسر قلبه ويخبت تواضعا وذلا للعزيز الأعلى ، وهذا مقام الخائفين من العابدين .

ومنهم من إذا سجد جال قلبه فى ملكوت السموات والأرض فثاب بطرائف الفوائد وشهد غرائب الزوائد وهذا مقام الصادقين من الطالبين[٢] .

ونعود إلى شيخنا لنجده يصل بكلامه إلى منتهاه ببيت يقول فيه : وما من فرق أنت واجد ، فالمعروف والعارف واحد .

---

(١) أبو طالب المكى . علم القلوب . ص ٨٨ (القاهرة ١٩٦٤)

(٢) أبو طالب الحارثى المكى : قوت القلوب . ص ١٩٧ و ١٩٩ ج ٢ (القاهرة ١٩٦١)

خـاتمة

فى الأعماق ، ولا يكاد يستوقفنا من إشاراته وعباراته إلا قوله إن مذهبه مذهب الموحدين المعتدلين لا المغالين الشاطحين .

وفى هذا نظر وحاجته تمس إلى فضل إيضاح . فمعلوم أن الصوفية لم يكونوا جميعا على مذهب واحد ، بل تعددت مذاهبهم وتنوعت مشاربهم ، ولنا أن نقسمهم على وجه الإجمال طائفتين : أهل الصحو وأهل السكر . فأهل الصحو وشيخهم الجنيد البغدادى طريقتهم واضحة السمات من إسمها ، وهى تدخل فى نطاق قوله صلى الله عليه وسلم فى دعائه « اللهم أرنا الأشياء كما هى » . أما أهل السكر وشيخهم بايزيد البسطامى ، فيرون أن الصحو حجاب بين الإنسان والله . قال بايزيد كنت أطوف بالبيت زمنا ، ولما وصلت إلى الحق رأيت أن البيت كان يطوف بى . كما سئل ما العرش فقال أنا ، وما الكرسى فقال أنا . وما اللوح والقلم فقال أنا .

وما من ريب أن هوة الخلاف جد وسيعة بين هاتين الطائفتين من طوائف الصوفية

وهذا مذكرنا بشطحات أبى سعيد بن أبى الخير فى مثل قوله فى إحدى رباعياته :

(جسمى كله دموع وعيناى تهملان ، وفى عشقك ينبغى أن أعيش وليس لى عينان . من أى شىء هذا العشق وما لى أثر يرى ، وبما أنى أصبحت المعشوق كله فمن العاشق يا ترى !)[1] .

---

(١) جسمم همه اشك است وچشمم بگريست

در عشق تو بى‌چشم همى بايد زيست

از من اثرى نماند اين عشق زچيست

چون من همه معشوق شدم عاشق كيست

ولئن رأى أبو سعيد بن أبى الخير الفناء بهذا المعنى ، لقد رأى الكلاباذى الفناء فى أن يفنى الإنسان عنه الحظوظ فلا يكون له فى شىء من ذلك حظ ويسقط عنه التمييز فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فنى به كما قال عامر بن عبد الله : ما أبالى امرأة رأيت أم حائطا والحق يتولى تصريفه فيكون محظوظا فيما لله عليه[1] .

ولعل الشبستري أراد بالمفكرين الجاهلين أولئك الذين عناهم الغزالى بقوله إنهم من اغتروا بالزى والهيئة فشاركوا الصادقين من الصوفية فى زيهم وهيئتهم وفى ألفاظهم واصطلاحاتهم . وتشبهوا بهم ولم يتعبوا أنفسهم فى المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية . ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاوزة المقامات والأحوال وهو لا يعرف هذه الأمور إلا بالأسماء والألفاظ يرددها ترديد الببغاء[2]

كما قيل غير ذلك فى المتشبه بالصوفية . قال السهروردى إن المتشبه بالصوفية ما اختار التشبه بهم دون سواهم إلا لمحبته إياهم مع تقصيره عن القيام بما هم فيه . فهو معهم بإرادته ومحبته ، ومحبة المتشبه بهم لا تكون إلا لتنبه روحه لما تنبهت له أرواحهم لأن محبة أمر الله وما يقرب إليه ومن يقرب منه تكون بجاذب الروح . غير أن المتشبه تعوق بظلمة النفس ، والصوفى تخلص من ذلك ، وطريق الصوفية أوله إيمان ثم علم ثم ذوق . والصوفية تميزوا بأحوال عزيزة وآثار مستغربة عند أكثر الخلق لأنهم مكاشفون بالقدر وغرائب العلوم ، لا يؤمن بطريقهم إلا من خصه الله تعالى بمزيد من عنايته . فالمتشبه صاحب إيمان والمتصوف صاحب علم لأنه بعد الإيمان اكتسب مزيد علم بطريقهم . كما أن الصوفى صاحب ذوق ، وكل صاحب حال له ذوق فيه لابد أن يكشف له علم بحال أعلى مما هو فيه . فهو بالحال الأول صاحب ذوق وفى الحال الذى كوشف به صاحب علم وبحال فوق ذلك صاحب إيمان[3]

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ١٢٣ (القاهرة ١٩٦٠)

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، ص ٢٨٤ ج ٣ (القاهرة ١٣٢٦ هـ)

(٣) السهروردى : عوارف المعارف . ص ٥٠ (القاهرة ١٩٣٩ .

وقد اقتصر الشبستري على الدعوة إلى النظر في المنقول والمعقول ، وهذا حسن ، ولكن أحسن منه أن يطلب إقبال اليقين لمن يجالسه منه مجالس المستنصح الذي يسمع منه ويعي عنه ، فهو يكره له أن يكون في ليل من الشك مظلم ، ويحب له أن يجعل من اليقين ذلك النور الذي يبدد الدياجي .

واليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية ، يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم[١]

ويتأكد هذا المعنى اللغوي لليقين بمعناه الاصطلاحي عند الصوفية وهو رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان . وعليه فهو آخر الأحوال وأول لبابها

وقد تولى جلال الدين الرومي اليقين بالتفسير في كتابه المثنوي فقال (يا بني كل شك إلى اليقين ظمآن فإليه يحث جناحيه في الطيران . وإن بلغ العلم استوى على قدميه ، فالعلم باحث عن اليقين متجه إليه . وفي طريق المفتتن ، العلم أقل من اليقين وفوق الظن . العلم يطلب اليقين ، فاعلم بإيقان ، واليقين يطلب المشاهدة والعيان)[٢] .

---

(١) الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن . ص ٥٧٤ و ٥٧٥ (القاهرة)

(٢) هر گمان تشنه يقين باشد بسر

ميزند اندر تزايد بال وپر

چون رسد در علم پس پربا شود

مريقين را علم او پويا شود

زانكه هست اندر طريق مفتتن

علم كمتراز يقين وفوق ظن

علم جوياى يقين باشد بدان

دان يقين جوياى ديد است وعيان

فإقبال يريد مالا غاية بعده من المعرفة ، وهى التى تستقيم حقائقها فى للعقل ويشرق نور دقائقها فى الروح .

كما يرغب الى الآخذ عنه أن يبرز من كمه اليد البيضاء - إيماء الى ماجاء فى محكم آيات القرآن الكريم عما كلم به الله موسى عليه السلام .

وهنا يتسع المجـــال للزمخشرى فى تفسير ذلك . بقوله إن السوء الرداءة والقبيح من كل شىء فكنى به عن البرص . يروى أن موسى كان آدم فأخرج يده من مدرعته بيضاء لها شعاع كشعاع الشمس يعشى البصر . وبيضـاء وآية حالان . وفى نصب آية وجه آخر وهو أن يكون بإضمار نحو خذ ودونك . أى خذ هذه الآية أيضا بعد قلب العصا حية لنريك بها الكبرى من آياتنـا . وذلك أن الله أمره بالذهاب إلى فرعون . وعرف أنه كلف أمرا عظيما جسيما فلزام أن يحتمل مالا يحتمله إلا ذوجأش رابط ، فاستوهب ربه أن يحمله حليا حولا ، يواجه الشدائد التى يذهب معها صبر الصابر ، كما دعاه أن ييسر له أمره الذى هو خلافته فى أرضه . وهذا مايقتضى منه أن يزاول الصعب من الأمور ويكابد الجليل من الخطوب[١]

ويقول الحسن البصرى أخرجها والله كأنها مصباح ، فعلم موسى أنه قد لقى ربه عز وجل ، ولذلك قال تعالى لنريك من آياتنا الكبرى[٢]

وإدراكه للقاء الله يدل على كثير فى فهم من يستوجب من العبد أن يلقى الرب بالقلب ويقتنع بما يشاهد من آياته بالعقل .

وبمثل هذا التفسير ، ينحسر كل ظل للإبهام ، وينصرح الغرض من إيماء

---

(١) الزمخشرى : الكشاف . ص ٢٤٠ و ٢٤١ . ح ٢ (القاهرة ١٢١٨ هجرية)

(٢) ابن كثير : تفسير القرآن . ص ١٤٥و١٤٦ ح ٣ (القاهرة)

حبا ليحصد من سنابله الثريا . فتلك قوة عارمة وانطلاقة دافقة ، وإكرام للإنسان وإعظام ، وتذكر ووعى لقوله تعالى إنه كرم بنى آدم وسخر لهم مافى السماوات ومافى الأرض .

ثم نصب نفسه مرشداً هاديا يشبه جلال الدين الرومى .

وقد ذكره فى مواضع عدة من كتبه ، فهو رأس فى التصوف ، كان يقضى سحابة يومه فى الوعظ والإرشاد ، وينثال على مجالسه المريدون من كل صوب وأوب ، ويتزاحم على حلقات درسه أهل العلم والنظر ، فيرد على من سأله ويفتى من استفتاه ، ويشرح ما يجوز ومالا يجوز ، وقد غفل عن نفسه وهو مشغول بمن يناطقه ويحاوره وكان كلامه من القلب وفكره من الغيب . وقد اعجب الخلق بزهده وعلمه ورياضته ، ودعوه أمام الدين وعماد الشريعة الأحمدية . ولكن فى الأعوام الخمسة والعشرين التى سبقت وفاته بسبب من استغراقه فى الكمال المطلق وتجلى الجمال الإلهى ، امتنع عن الوعظ والإرشاد ، ووكل هذا إلى من اصطفى من صحابه المشايخ . وهذه وصيته قبل موته لمريديه :

اوصيكم بتقوى الله فى السر والعلانية وبقلة الكلام وهجران المعاصى والآثام ومواظبة الصيام ودوام القيام وترك الشهوات على الدوام واحتمال الجفاء من جميع الأنام وترك مجالسة السفهاء والعوام ومصاحبة الصالحين والكرام ، فإن خير الناس من ينفع الناس وخير الكلام ما قل ودل والحمد لله وحده[1] .

وبعد وفاته خلفه ولده المسمى سلطان ولد شيخا لطريقته المعروفة بالطريقة المولوية التى ذاعت فى أرجاء الأناضول وشاعت ، فقد حسنت له مدينة قونيه مستقرا . وأراد سلطان ولد أن يخاطب مريديه الأتراك بلسان يفهمون ، فأخرج لهم كتابا منظوما بالتركية ليعرفوا منه أحكام التصوف على طريقة أبيه . وقد مجد أباه فى هذا الكتاب المعروف بربابنامه أى كتاب الرباب ومن قوله :

---

(١) فروزان فر : مولانا جلال الدين محمد . ص ٥٢ و ١٠٠ و ١٢١ (تهران ١٣١٥ شمسى) .

(اعلم أن مولانا قطب الأولياء . فاعمل بكل ما فى كلامه جاء . له كلمات هى من الله رحمات ، تضىء بقراءتها عيون من عماها فى ظلمات)[١] .

وبلغ من كرامة جلال الدين الرومى على القوم ، أن سعى فى جنازته حتى النصارى واليهود[٢] وهذا كاف حق الكفاية فى إنزاله رفيع منزلته عند الفرس والترك .

وإذا ذهبنا نتلمس ما عسى أن يكون من أسباب جعلت جلال الدين مناط اهتمام إقبال فانعطف عليه وهوى فؤاده إليه واصطنعه فكان خيرته من أرباب القلوب والقادة إلى سواء السبيل ، فأول ما يبدر إلى الفهم فى هذا الصدد ، وجه شبه بين الطابع العام لعصر جلال الدين وعصر إقبال . ففى القرن السابع الهجرى عصف الغزو المغولى بالعالم الإسلامى ، فقوض معالم الحضارة وأزعج الآمنين عن ديارهم ، وكان الغنم للغالبين والغرم على المغلوبين المنكوبين . وخيم على غرب آسيا جو عبوس يخلع القلب رعبا من المهالك والمظالم والخطوب ، واشتجرت الحروب بين الإخوة وأبناء العم ، حتى شاه وجه الدنيا ، وأشاح عنه الناس متجهين بوجوههم إلى عالم آخر هو عالم الروح والصفاء والنقاء . كما أغار الصليبيون على عالم الإسلام طامعين فى مقدساته . وامتلأت أرجاء الأناضول بالزوايا والتكايا حيث فر الخلق بأرواحهم من شرور دنياهم ، ووجدوا فى التصوف سلوتهم . ولأن ملاكه الزهد والإخبات والرضا وما يجرى هذا المجرى .

---

(١) مولانا در اوليا قطب ملك
تاكيم اول بيوردى آنى قلمك
تنگرى دان رحمت در آنك سوزلرى
كورلر اقرسا اچيلا گوزلرى

2) Bombaci:Storia della Letteratura Turca. p.265 (Milano 1956)

وكان لجلال الدين فضل أى فضل فى إقامة ثورة صوفيـة فى الأناضول بفصاحة لسانه وسحر بيانه ، وماله من قدرة على الإقناع والإلزام بالحجة ، وما اوتى من حدة فى الفهم وسعة فى العلم (١) .

ونحن نلمح بعض شبه بين عهد جلال الدين وعهد اقبال الذى غلب فيه المستعمرون على أرض الإسلام فاستأثروا بخيراتها وثمراتها ، وساروا فى أهلها سيرة الذئب فى الحمل ودخلوا عليهم بحضارتهم المادية التى دمرت من قيمهم الروحية . فقام إقبال فيهم لبعث هممهم وشحذ عزائمهم وتذكيرهم بدينهم وهدى قرآنهم ، وتبصيرهم بروحانية العشق وما الإلهام فى القلب من خفق .

كما أن شيخ الصوفية لم ينكر القياس ومصدره العقل ، وكان الظن به أن يجحد كل ما للعقل من قدرة طارحا إياه جانبا كمصدر للمعرفة ، ففى حكاية البقال والببغاء بكتاب المثنوى ، يورد قصة مستطرفة مستظرفة يرمز بها إلى فساد القياس (٢) .

وكان هذا من شأن إقبال الذى لم ينصرف بقلبه عن عقله .

فالشاعران الحكيمان فيما سلف ذكره متشابهان . وإن كان التشابه فى أمور لا يمنع ولا يتعارض مع التخالف فى غيرها . فجلال الدين مثلا ، أخذ بوحدة الوجود وفناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية . وإقبال يرد هذا ولا يميل إليه بحال .

بيد أنه يقول بأسلوب التقرير المؤكد إن قلبه من نار ، فهو جلال الدين

---

(١) كوپريلى زاده محمد فؤاد — شهاب الدين سليمان : يكى عثمانلى تاريخ ادبياتى . ص ٩٥ (استانبول ١٣٣٢ ﻫ)

(٢) جلال الدين الرومى : المثنوى . ص ١٨ (لندن ١٩٢٥)

الرومى على التشبيه ، الهادى إلى سبيل الرشاد ، وكأنما شاء فى خاتمة كتابه أن يلتقى بالشبسترى فى الحيثية ، وما من بأس ولا ضير فى تضارب أقوالهما وتباين مذهبيهما وذهاب كل منهما فى وجه من وجوه الرأى .

أما فى البيت الأخير ، فيخاطب من يتأتى منه أن يخاطب بقوله :

وإلا ، نار غرب خذ وحاذره
ومت فى القلب كى تحيا بظاهر

وهذا منه اجتماع لرأيه على ما كان من قوله وتوكيد لصفات تلك النار التى تتأجج فى قلبه . ولكن سرعان ما تذكر نار الغرب خصوصا ، مجتزئا بالإشارة إلى رأيه فى الغرب عموما .

وقبل الخوض فى تحديد موقفه من الغرب ، لا نجد معدى عن التنبيه على أن بعض الغربيين فهموا إقبالا فهما سقيما ، فقال قائل منهم إن إقبالا كان لا يتمالك نفسه عن ذكر الاستعمار إذا ذكر الغرب ، وكان يرى فى ديمقراطيته نقصا وعيبا ، وله المفهوم الخاطىء عن كثير من الغربيين ، وما بلغ علمه بالغرب حد الكمال .

أما غضه من فلسفة القوم ، فجهل بنصف الحياة الثقافية لديهم . ووجهات نظره متأثرة كل التأثر بوضعه كمسلم يمتلىء فخرا بماضيه المجيد ، ويرى الشرق فى الحاضر منضويا تحت سلطان الأوربيين[1] .

وهذا رأى لا يخلو من موضع للتجريح ، فقد عاش إقبال فى أوربا طويلا ، وكان طالب العلم الذى يعى ما يلقى إليه ويدرك كل ما يحيط به من أوضاع ويدور حوله من أمور ، وهو ذلك الذى ارتحل عن بلده النازح فى طلب المعرفة لينهل من مواردها بعد أن أجهده الظمأ إليها . فجاهد وكابد ليعلم السر تحت الستر

---

1) Abbot : View of Democracy and the West, Iqbal. pp. 176, 177 (New York 1971)

فما يستقيم فى عقل أن ينسب الجهل بالغرب إلى من هذا شأنه ، ولا يجهله إلا غالط أو مغالط . ونتجاوز هذا لنقول إن غريبا عن القوم قد يعرف شئونهم ويكتب عنها خيرا مما يعرفون ويكتبون ، وما ذاك إلا لأنه خصها بالدرس والبحث . وقد لا يحكم الإنسان على نفسه كما يحكم عليه غيره ، والعين ترى غيرها ولا ترى إلا بالمرآة نفسها .

ولا وجه لحكم على إقبال بجهل نصف الثقافة عند الغربيين لا تهامه بعض فلاسفتهم ،وهو من قتلهم بحثا ودرسا،وفى عداد الأجلة العظام منهم فى المشارق والمغارب . إن الآراء الفلسفية عبر التاريخ موضع نقاش وجدل ، وقلما أدلى فيلسوف برأى فى الماضى أو الحاضر،إلا انبرى له من يرده ويفنده ، أو يتناوله بتصحيح أو تجريح .

تلك طبيعة العقل البشرى التى لا ينكرها إلا من يحجب الشمس بكفه ويحاول إقامة الحجة على غيره فلا تقوم إلا عليه .

أما أن يمسخ إقبال الحقائق متأثرا بما يمليه عليه إيمانه ويفرضه موقفه من سيطرة الغربيين على الشرقيين ، فما نهض عليه برهان فى كلام الكاتب ولا سبق له مثال ، فهذا الحكيم الشاعر كان فى تصديه للحقائق مناطقا للعقل يدعم الدعوى بالدليل .

لقد عارض إقبال فى الرأى والمذهب مسلمين متقين كالصوفية ، فقارعهم حجة بحجة ، ونعى على الترك مسلكهم فى نهضتهم ، فخالف أبناء دينه ، لا عن هوى بل لأنه ذو عقل ورأى ، يرى أنه على الصواب ، وليكن كل الصواب أو بعضه .

وما ندد بالمستعمرين فى غير شىء . ولا نسب إليهم ما ليس لهم . أما ارتباط الغرب بالاستعمار على الدوام فى مؤلفاته فحكم بعيد عن الحق، يصدره فى عموم وشمول من لا يبحث القضية من أطرافها ولا يضعها فى محكم من إطارها .

إن أول ما أخذ إقبال على الفرنجة رؤيته لهم وهم فى المادية مغرقون وعن الروحانية معرضون . ومما كان إقبال يدعا فى هذا ، فقد تنبه إليه وضاق به شاعر أمريكى يسمى سيدنى لانير فقال قبل إقبال بأعوام طوال :

(أيتها التجارة أيتها التجارة : هلا كان لك الفناء ، إن الزمن فى حاجة إلى القلب ، فقد أجهده الرأس . وكلنا للحب كنا[1] .

فالشاعر الأمريكى يتوارد مع شاعرنا على معنى واحد ، وكلاهما يشعر صادق الشعور بأن الحياة الصاخبة المتكالبة على تحصيل المادة فى شتى صورها يعيش فيها الإنسان ليشقى ،وهذا الشقاء بمعنى التعب والمكابدة ، وذلك مايفوت عليه الخلود إلى سكينة النفس ، والتنعم بذلك الجمال النورانى الذى تتلقاه الروح همسات إلهام وومضات أحلام .

إن الشاعر الأمريكى موغر الصدر على مصدر الرزق الذى هو قوام الحياة ودافع الإنسان فى طلبه بفطرته ليمسك عليه العيش . وماذاك إلا لأن السعى الحثيث فى سبيله قد يلفت عن العشق ، وهو أسمى وأجمل نعمة لنا نملكها ، وأروع معنى للحياة فى دنيانا .

وإقبال ينظر إلى المدنية الحديثة نظرة برجسون من حيث إنها سمت سموا بعيدا بالعقل ، وهبطت هبوطا شديداً بالحب .

فثلاثتهم تداعوا وأجمعوا على رأى واحد ، وهم المختلفون جنسا ودينا ودارا ولسانا .

وإن دراسة مستفيضة لتدهور الشعوب الشرقية بعامة والإسلامية بخاصة فى القرنين الأخيرين ، كانت دافع إقبال إلى فرط اهتمامه بالذاتية أو الفردية .

O trade ! o trade would thou wert dead,
The time neeeds heart 'tis tired of head,
We 'ere all for love.

والشعور لدى تلك الشعوب بخيبة الأمل وضياع الحق وفقد مقومات الحياة القومية الحقة، أفضى بها إلى الشعور الباطن أو غير الباطن بأنها تنكر ذاتها. وساء إقبالا أن يقنع الشرقيون بتقليد الغربيين فى سطحيات وعادات بحيث ترجح كفة على أخرى، فتجرح كبرياء الشرق وتهان كرامته، ويفقد الطابع المميز لذاته ويتوهم أنه يسير قدما، وهو فى واقع أمره يسير أخيرا. لأنه لم يحافظ على تراثه ولا احترم المتوارث من تقاليده[1].

ولكن لا يعزب عن البال فى هذا المقام أن إقبالا فى مواجهته للفرنجة كان منصفا لا مجحفا، فقد ذكر ما عليهم وما صرفه ذلك عن ذكر مالهم، وعرّف ببعض مالم يرتض من شئونهم، ولكنه لم يجحد فضلهم، ولم يتناس ما ينبغى أن يكون للشرقيين فيه أسوة حسنة من أمورهم. فهو القائل:

ذاته يفقد ذا الشرق المقلد
ليته انقاد للغرب المفند

عزّ هذا الغرب لا بالمطربات
لا ولا رقص الغوانى العاريات

لم يهبه قوة ورد الخدود
وقصير الشعر أو ميس القدود

العلوم والفنون سره
وبمصباح لديه نوره

تدرك العلم بعقل أنت مالك
لا بثوب تستعير من هنالك

---

1) Saiyidain : Iqbal's Educational Philosophy. pp. 13, 23, 82(Lakore 1965)

ليس فى هذا السبيل غير علم
ما على رأسك من غير المهم[1]

وهكذا يثبت بما لا ريب فيه أن إقبالا لم يظلم الأوربيين فتيلا ولا نسى من فضلهم كثيراً ولا قليلا ، وكلامه عنهم يتضمن البرهان الذى لا يدفع على أن لهم المحاسن والمساوىء ، وهذا هو الأصل الذى يتشعب عنه ما تكرر من تعبيره عن رأيه فيهم .

لقد أحب للشرقيين أن يصدوا عن بدعهم ومناكرهم ، ويتشبهوا بهم فى فضائلهم . فمن المسلمات التى تحسم اللجاجة حولها أن لهم علوما وفنونا رفعوا بها صرح حضارتهم ، غير أنه يريد تصحيح مفهوم حضارتهم عند من توهموا أنه ما انغمسوا فى حمأة من رذائل لا يقرها عقل ولا دين ، ويكره لأبناء دينه أن يحكوا تقليدهم فى سذاجة وجهالة ، تقليدا لن تكون عاقبته إلا خسارا وبوارا . فهذا التقليد المطلق الذى لا يميز الصالح من الطالح هو مالا يرتضيه إقبال ويزجر عنه ويحذر منه .

أما إذا تعرض للاستعمار والمستعمرين ، فأى جناح عليه فى مثل قوله مخاطبا أحد ملوك العرب :

عن الإفرنج فلتسكن البعيدا
لقد كذبوا وإن بذلوا وعودا[2]

فمن مجمل كلامه يتلخص أن هؤلاء كانوا أهل سوء ظالمين ، يسلبون الشعوب حقهم ويستأثرون بخيرهم ويحكمونهم حكم ظلم وبغى ، فهذا المفكر يتعرض للقضايا العامة مبصرا بالحق منذرا بالباطل .

---

(١) د . حسين مجيب المصرى . فى السماء . ص ٣٧٦ (القاهرة ١٩٧٣)

(٢) د . حسين مجيب المصرى : هدية الحجاز . ص ٨٢ (القاهرة ١٩٧٥)

وحقيقة الأمر أنه ما من قارىء يقرأ ذاك البيت الأخير فى روضة الأسرار . إلا استغنى عن قواطع البراهين على روحانية إقبال وعقلانيته فى نظرته إلى الشرق والغرب .

بيد أنى لا أجد ما يحدونى على القول إنه غض من الفرنجة غضا مطلقا ، ولم يجد لهم من الحسنات ما يذهب بعض السيئات . وأنا على حجة فى ذلك من مقدمة كتابه (أسرار الذاتية) الذى أصدره عام ١٩١٥ . وقد حذفها من الطبعات التالية لهذا الكتاب ، وفى ملخص لها أورده الدكتور عبد الوهاب عزام فى كتاب له عن إقبال[١] أقف عند قوله إن أمم الغرب تمتاز بين أمم العالم بميلها إلى العمل . فأراؤهم خير دليل لأمم المشرق إلى فهم أسرار الحياة . وبدأت الفلسفة الجديدة عند الغربيين من وحدة الوجود التى دعا إليها سبينوزا الفيلسوف الهولندى اليهودى ، إلا أن الرغبة فى العمل غلبت على طبائع القوم . فسرعان ما نسى طلسم وحدة الوجود . وكان الألمان سباقين إلى إثبات حقيقة (أنا) الإنسانية المستقلة ، وتحرر الفلاسفة الأوربيون من طلسم وحدة الوجود على مر الأيام والإنجليز منهم على الخصوص . ولأفكار الإنجليز العملية فضل على أمم الأرض كلها ، لأن الإحساس بالواقعات عندهم أشد منه عند غيرهم .

فإقبال عرف أمور الأوربيين بكنهها وحقيقتها ، وحصل العلم عند الإنجليز والألمان فخبر أفكارهم الفلسفية وآراءهم العلمية ، ولم تفته عنهم شاردة ولا واردة . وهو من يقرهم على نبذ وحدة الوجود ، ويناصرهم على إثبات حقيقة الذات ، وإحساسه بالواقعات إحساسهم ، وأخذه بالأفكار العملية أخذهم .

وعليه . فما من مانع عندى يمنعنى من الحكم بأنه متأثر فى رأيه وفكره

---

(١) د . عبد الوهاب عزام . إقبال . سيرته وفلسفته وشعره . ص ٥٢ (القاهرة ١٩٥٤)

بآراء وأفكار بعضهم ، وما من دافع يدفعنى إلى القول بأنه استخف بحضارتهم فى كل مظهر من مظاهرها ، وأكد أن كل مالديهم خطأ لا يحتمل الصواب ولو فى الاحايين ، كما جزم بأن شرهم ينطوى على بعض الخير .

هذا ما يبدو لى أن نتخيره خروجا من تحيرنا ، ونحكم به وقوفا على جلية الأمر . وتمييزا للمحاسن من المساوىء ، وتفصيلا لما على القوم ومالهم ، ولعله خروج من الخلاف والشك بيقين أو بعض يقين .

مراجع البحث

المراجع الشرقية

في العربية :

ابن الجوزى : تلبيس إبليس (القاهرة ١٣٦٨)

ابن العماد : شذرات الذهب (القاهرة ١٣٥٠)

ابن تيمية : موافقة صريح المعقول (القاهرة)

ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل (القاهرة ١٣٤٧)

ابن رشيق : العمدة (القاهرة ١٩٢٥)

ابن عربى : فصوص الحكم (القاهرة ١٩٤٦)

ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين (القاهرة ١٣٥٧)

ابن كثير : تفسير ابن كثير (القاهرة)

أبو طالب المكى : قوت القلوب (القاهرة ١٩٦٤)

أبو نصر السراج الطوسى : اللمع (القاهرة ١٩٦٠)

الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (القاهرة ١٩٤٧)

الجيلانى : الإنسان الكامل (القاهرة)

الخفاجى : قصة المولد النبوى الشريف (القاهرة ١٩٥٢)

الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن (القاهرة)

الزمخشرى : الكشاف (القاهرة ١٣١٨)

السهروردى : عوارف المعارف (القاهرة ١٩٣٥)

الغزالى : إحياء علوم الدين (القاهرة ١٣٦٢)

القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة (القاهرة ١٩٦٨)

محمود شبستری : گلشن راز (تهران ١٣٥١)

معصوم علیشاه : طرائق الحقائق (تهران ١٣٥١)

في التركية :

Ahmed Ateş :Mevlid (Ankara 1954)

کوپریلی زاده محمد فؤاد - شهاب الدین سلیمان

یکی عثمانلی تاریخ ادبیاتی (استانبول ١٣٣٢)

لطیفی : تذکرهٔ لطیفی (در سعادت ١٣١٤)

المصادر الأوربية

في الإنجليزية :

Abdul Qayyum : The Cultural Heritage of Pakistan. (Oxford 1955).

Arberry Javid Nama (London 1966).

Arberry : Classical Persian Literature (London 1958).

Bashir Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid (Lahore 1964).

Birge : The Bektashi Order of Derwishes (London 1937).

Browne : A Literary History of Persia (Cambridge 1928).

Hafez Malik : Et. Al. Iqbal. Poet Philosopher of Pakistan (New York 1971).

Ikbal Ali Shah : Islamic Sufism (London 1933).

Nicholson : The Mystics of Islam (London 1914).

Nicholson : Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921).

Nicholson : The Secrets of Self (Lahore 1950).

Saiydain : Iqbal's Educational Philosophy (London 1965).

في الفرنسية :

Carra de Vaux : Gazali (Paris 1902)

Corbin, Kraus : Le Bruissement de L'Aile de Gabriel (Paris)

Lammens : L'Islam, Croyances et Institutions,(Beyrouth 1926)

Massignon : La Passion d'Al-Hallaj (Paris 1922)

Massignon : Le Diwan d'Al-Hallaj. (Pairs MDCCC XXXI)

Massignon : La Survie d'Al-Hallaj. Extrait du Bulletin d'Études Orientales. (Damas 1944-46).

Massignon : La Lègende de Hallace en Pays Turcs. (Paris 1947)

Meyerovitch : le Livre de L'Èternité. (Paris 1962).

فى الألمانية :

Horn : Geschichte der persischen Litteratur (Leipzig 1901).
Ritter : Das Meer der Seele (Leiden 1955) .
Rypka : Iranische Literaturgeschichte (Leipzig 1959)
Schimmel : Das Buch der Ewigkeit (München 1957).

فى الإيطالية :

Bausani : Il Poema Celeste (Bari 1965)
Bausani : Storia della Letteratura del Pakistan (Milano 1958)
Bombaci : Storia della Letteratura Turca (Milano 1956).
Pagliaro, Bausani : Storia della Letteratura Persiana (Milano 1960)

فى الروسية :

Aliev : Djami (Moskva 1955) .
Braginsky : Antologia Persidskoy Poesii (Moskva 1957)

الفهرس

ص

من التصويبات

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٦	١٤	التجزءة	التجزئة
٣٧	١٧	شءون	شئون
٥٠	١٤	فقال	فقال
٥٨	١٩	خووجهم	خروجهم
٦٤	١٥	بعدله	بعدل
٨٧	٢٣ و ٢٤	1,2	2,3
٩٩	٢٤	Instilutions	Institutions

ظهر للدكتور حسين مجيب المصرى

فارسيات وتركيات	١٩٤٨
من أدب الفرس والترك	١٩٥٠
تاريخ الأدب التركى	١٩٥١
شمعة وفراشة (شعر)	١٩٥٥
وردة وبلبل (شعر)	١٩٥٨
فى الأدب العربى والتركى . دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن	١٩٦٢
حسن وعشق (شعر)	١٩٦٣
همسة ونسمة (شعر)	١٩٦٤
رمضان فى الشعر العربى والفارسى والتركى . دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن	١٩٦٢
فى الأدب الإسلامى . فضولى البغدادى أمير الشعر التركى القديم	١٩٦٥
صلات بين العرب والفرس والترك ، دراسة تاريخية أدبية	١٩٧٠
إيران ومصر عبر التاريخ	١٩٧٢
الصحابى الجليل سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترك	١٩٧٣
فى السماء ، الترجمة المنظومة عن الفارسية لجاويد نامه لمحمد إقبال	١٩٧٣
الصحابى الجليل أبو أيوب الأنصارى عند العرب والترك	١٩٧٤
هدية الحجاز ، الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب ارمغان حجاز لمحمد إقبال	١٩٧٥
إقبال والعالم العربى	١٩٧٦

صبح (شعر فارسی عربی) . لاهور ١٩٧٧

روضة الأسرار ، دراسة مقارنة مع ترجمة منظومة عن الفارسية

الكتاب گلشن راز جديد لمحمد إقبال ١٩٧٧

يظهر له

الأدب التركى

شوق وذكرى (شعر)

إقبال والقرآن

فى الأدب الشعبى الإسلامى المقارن

الحمامات فى الأدب العربى والفارسى والتركى ، دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن

رقم الايداع بدار الكتب ٤٢٨٠/١٩٧٧
الرقم الدولى ١٨١ — ٢٦٦ — ٩٧٧

New Garden of Mystery

(Gulshan-i Raz-i Djadid)

By

Mohammad Iqbal



Rendered from the original Persian into Arabic verse

with an introduction, annotations and a comparative study

By

Doctor Hussein Moguib El-Masry

Cairo 1977

Published By

The Anglo-Egyptian Bookshop